TEXTOS HERMÉTICOS

EDITORIAL GREDOS

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 268

TEXTOS HERMÉTICOS

INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE
XAVIER RENAU NEBOT



EDITORIAL GREDOS

Asesor para la sección griega: CARLOS GARCÍA GUAL.

Según las normas de la B. C. G., la traducción de este volumen ha sido revisada por MERCEDES LÓPEZ SALVÁ.



© EDITORIAL GREDOS, S. A.

Sánchez Pacheco, 85, Madrid, 1999.

PRIMERA EDICIÓN, 1999.
1.ª REIMPRESIÓN.

Depósito Legal:B. 4.893 - 2007

ISBN 84-249-2246-8.

Impreso en España. Printed in Spain.
Book Print Digital S.A.
C/ Botánica, 176-178, L'Hospitalet de Llobregat

1. Hermes, el dios tres veces muy grande

Hermes Trimegisto es la denominación griega del dios egipcio Tot[1]. La identificación es temprana: ya Heródoto (II, 138), dice 'Templo de Hermes' para referirse a un templo de Tot. Hacia finales del s. III a.C. ya es un hecho común; en el decreto de la piedra de Rosetta[2] Tot es el 'Hermes grande grande' que ayuda a Horus a reconquistar el delta. Cicerón, en fin, a mediados del s. I a. C., designa como quinto Hermes a «aquél que es adorado en Feneo (Arcadia), del que se dice que mató a Argos y por ello huyó a Egipto, donde enseñó a los egipcios las leyes y la escritura: los egipcios lo denominan *Theúth* y llaman de la misma manera al primer mes del año[3]».

---

[1] Cf. W. Kroll, «Hermes Trismegistos», en A. Pauly, G. Wissowa, *Real-Encyclopädie...*, VIII, 792-793. En egipcio: *Dhwtj;* la transcripción griega varía: *Theúth*, *Thōúth*, *Thōth*, incluso *Tat* (cf. Platón, *Filebo* 18b, *Fedro* 274c; y Cicerón, *Nat. Deo.* III 56).

[2] Tolomeo V Epífanes (196 a. C.).

[3] *Sobre la naturaleza de los dioses* III 56 (Rackham).

El Tot egipcio

Tot era el dios local de Hermópolis del Delta (Bajo Egipto, XV Nomo), donde se le honraba bajo una de sus formas, la de ibis[4], que sirvió para escribir su nombre: *Dhwtj*[5]. De allí pasó a Hermópolis Magna, en el XV Nomo del Alto Egipto, la actual Al-Ashmunein[6], donde su culto se desarrolló y persistió hasta época romana; aquí adoptó el carácter de dios primordial del que surge la Ogdóada[7] sobre la colina primigenia de Hermópolis. Y desde Hermópolis pasó a integrarse en sistemas teológicos diversos: se le identifica con la luna, y como tal, es el señor del tiempo[8], calculador del tiempo de vida, señor del destino y, por extensión, corazón de Ra, es decir, su pensamiento[9]. En la cosmogonía de Menfis se convierte en una hipóstasis de Ptah, en concreto, su lengua, la palabra creadora[10]. En el mito de Osiris desempeña un papel fundamental en el tribunal supremo de Ra, la Enéada, encargado de arbitrar en el conflicto que opone a

---

[4] «Ven a mí, Thoth, Ibis augusto, dios deseado de Hermópolis, escriba de las actas de la Enéada» (A. Barucq, F. Daumas, *Hymnes...*, pág. 362). Las otras dos formas son las de hombre con cabeza de ibis o la de papión (cf. Morenz, *Rel. égyp.*, pág. 42).

[5] Que significa 'el mensajero' (cf. Morenz, *Rel. égyp.*, pág. 46).

[6] 'Ocho' en antiguo egipcio es *šmnw*; de ahí el nombre moderno, que conserva la estrecha relación de Hermes-Tot con la ogdóada primordial.

[7] En la teología hermopolitana, el grupo de ocho dioses creadores que simbolizan los elementos cósmicos durante el caos inicial; las cuatro parejas de la noche, la tiniebla, el misterio y la eternidad.

[8] Sobre Tot-Luna, cf. Boylan, *Thoth*, págs. 62 ss.; y Barucq, *op. cit.*, *Himnos* 96, 103 y 104.

[9] Cf. Sauneron, *Esna V*, pág. 226; Morenz, *Rel. égyp.*, pág. 104.

[10] Ptah es el demiurgo, el creador del universo (cf. Barucq, *Himno* 9) y Tot es la palabra divina (*ibid.*, *Himno* 99).

Horus y a Set-Tifón por la sucesión de Osiris, es el gran escriba de la Enéada, al tiempo que el encargado de hacer cumplir sus designios: se convierte así en el señor de la Maat, la personificación del orden universal y del equilibrio cósmico que debe hacer triunfar[11]. Lengua de Ptah, palabra divina, escriba de la *Enéada,* Tot fue considerado sobre todo como el poderoso patrón de los escribas, señor y creador de la escritura y, por extensión, creador de todas las ciencias y las artes que dependen de la escritura y que están asociadas a los templos: la magia, la medicina, la astrología y la alquimia[12].

El Hermes griego

El Hermes griego coincide con Tot en algunos de los rasgos esenciales: es el heraldo de los dioses y, en consecuencia, el intérprete de la palabra[13]; es el Hermes-logos que aparece, sobre todo, en el estoicismo: para Crisipo[14] los distintos dioses no son sino distintas denominaciones de un solo y único Dios, que se denomina Mercurio «porque son potestad suya la razón *(lógos),* la medida, el orden y la ciencia». A ello hay que añadir las especulaciones estoicas sobre el logos creador: la razón divina demiúrgica que se extiende

[11] Tot es el escriba de la Enéada, p. ej., en los *Himnos* 9, 11 y 97 (Estela del Louvre, c 286; BARUCQ). Maat encarna el orden cósmico y, en consecuencia, el orden moral: la justicia, la verdad y el derecho (cf. DAUMAS, *Dieux,* pág. 65).

[12] Cf. DAUMAS, *Dieux,* pág. 62; BOYLAN, *Thoth,* págs. 92-106 y 124-135 *(Thoth in magic).*

[13] En el *Cratilo* (407e) PLATÓN se entretiene en derivar 'Hermes' de *hermēneús* (intérprete).

[14] H. VON ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta (SVF)* II 306, 7 y III 235, 1 (Diógenes de Babilonia).

por toda la naturaleza y de la que la razón humana no es sino una parcela efímera, el *lógos* demiurgo de la materia sin cualidad, lo activo de la naturaleza [15]. El estoicismo preparó el camino para que en la época helenística se asumiera fácilmente la doctrina de un Hermes-Tot palabra de Dios, o Dios mismo, al tiempo que intérprete de la revelación. Es Hermes Trimegisto.

Trimegisto

El epíteto *Trismégistos* proviene seguramente del título egipcio de Tot: *aā aā*, grande grande, es decir, grandísimo, que, desde el tiempo de Tolomeo IV Filópator (221-205 a. C.) se traducía al griego con el superlativo repetido tres veces: *mégistos kaì mégistos kaì mégistos;* sólo falta abreviar la fórmula mediante el prefijo *tris* (tres veces) para dar *Trismégistos*, el tres veces muy grande, o, como en los papiros mágicos: *Trismégas Hermês* [16]. Pero no sólo se trata de una cuestión gramatical: en la teología egipcia abundan las especulaciones sobre el dios triple que es uno, por ejemplo, en uno de los himnos a Amón del papiro de Leiden, se dice: «tres son todos los dioses, Amón, Ra y Ptah. Ninguno existe que les sea comparable. Aquel que, en tanto que Amón oculta su nombre, que es Ra por su cara, su cuerpo es

[15] *SVF* I 42, 31 (Zenón); 'Estoicos' en PLUTARCO, *Isis* 45, 369a, y DIÓGENES LAERCIO, VII 134. También SÉNECA, *Epístolas* 65, 11.

[16] Cf. LEFEBVRE, *Grammaire*, pág. 94: «una forma de marcar la idea de superlativo absoluto en egipcio clásico consiste en la reduplicación del adjetivo..., comparar en la Baja Época el título de Tot: aā aā, *mégas kaì mégas*». Para los papiros mágicos, cf. PREISENDANZ, *Papyri graecae magicae (PGM)* VII 551. En castellano, Trimegisto y no Trismegisto o Trismégisto.

Ptah»[17]. Además, la trinidad Amón-Ra-Ptah puede ser concebida bajo la forma de un cuarto dios, precisamente Tot-Hermes: en el templo tolemaico de Opet en Karnak, se alaba a Tot, «el dos veces grande, el señor de Hermópolis», por ser «el corazón de Ra, la lengua de Ptah y la garganta de aquél cuyo nombre está oculto (Amón)»[18]. En resumen, no es descartable que el mismo epíteto del Trimegisto sea testimonio de la dialéctica entre la unicidad de Dios y sus manifestaciones múltiples, tan típica de la religión egipcia y que heredará el hermetismo[19].

Los escritos de Hermes Trimegisto

En torno al s. II a. C. comenzaron a traducirse al griego algunos de los tratados egipcios de alquimia, magia y astrología que, lógicamente, fueron puestos bajo la advocación de Hermes-Tot, el patrón de las ciencias ocultas; el éxito fue extraordinario, puesto que venían a satisfacer la necesidad de certidumbres que una filosofía envejecida y desengañada era incapaz de proporcionar[20]. Algún tiempo después, pro-

[17] BARUCQ, *Himno* 72. El papiro data de la XIX dinastía, hacia 1200 a. C.

[18] MORENZ, *Rel. égyp.*, pág. 193 y, en general, págs. 191-196, donde estudia diversas manifestaciones del triteísmo en Egipto.

[19] Para la cuestión en la teología egipcia, cf. BARUCQ, págs. 199, 277, 318 y, en particular, el *Gran Himno a Amón* de El Cairo *(ibid.,* pág. 197). En el hermetismo se expresa en diversas contraposiciones: Dios uno y todo, anónimo y pantónimo, incorpóreo y omnicorpóreo (cf. «Dios» en el Índice de la doctrina hermética).

[20] Son los textos del hermetismo popular, ocultista o práctico. No son el objeto de esta traducción, pero hay una muestra de ellos en el apartado 3.3 *(El hermetismo ocultista);* también los cito en las notas cuando contribuyen a aclarar aspectos del hermetismo filosófico.

bablemente a comienzos de nuestra era, la misma filosofía griega (un ecléctico conglomerado de Platón, estoicismo y mística pitagorizante[21]), se vio arrastrada por esa impetuosa necesidad de certezas y acabó embarrancando en la religión, un ámbito en el que la civilización egipcia no tenía rival. De este flujo y reflujo entre la filosofía griega y la civilización egipcia nació el hermetismo culto, erudito o filosófico que, sin abandonar del todo las fuentes ocultistas, supo elaborar una refinada espiritualidad basada en la 'piedad por medio del conocimiento', o en definición del mismo *Asclepio,* una 'religión de la mente'[22]. En los *Hermetica* filosóficos encontramos textos de origen dispar: los diecisiete tratados del *Corpus Hermeticum;* el *Asclepius* (traducción latina de un perdido *Discurso perfecto);* veintinueve extractos conservados en la *Antología* de Estobeo (s. v); una serie de citas en obras de otros autores[23]; tres textos herméticos aparecidos en la Biblioteca copta de Nag Hammadi[24] y la traducción al armenio de unas *Definiciones de Hermes Trimegisto a Asclepio*. La mayoría de estos escritos tuvieron un enorme éxito tanto en la Antigüedad como en la Edad Media, pero su época estelar es el Renacimiento, cuando sabios como Marsilio Ficino, Agrippa von Nettesheim o Giordano Bruno encontraron en ellos las claves para su reforma de la sociedad medieval.

[21] Es el platonismo ecléctico o platonismo medio, algunos de cuyos representantes son Albino (s. II), Plutarco (s. I-II) y Apuleyo (s. II).

[22] Cf. *Corpus Hermeticum* VI 5. *Religio mentis* aparece en el § 25 del *Asclepio*.

[23] Desde Lactancio a Cirilo de Alejandría; son los Fragmentos herméticos *(FH)* de esta traducción.

[24] Códice VI de Nag Hammadi, tratados 6, 7 y 8.

2. Las distintas perspectivas

Un conjunto de textos aparentemente tan dispar como los *Hermetica* forzosamente había de dar lugar a todo tipo de interpretaciones. Veamos las más significativas:

Hermes, el más antiguo profeta de la humanidad: En el Renacimiento, la mayoría de los humanistas, desde Marsilio Ficino a Giordano Bruno, buscan y encuentran en Hermes la autoridad y el prestigio, la legitimidad necesaria para su reforma de la cultura. Hermes Trimegisto es para ellos el más antiguo profeta de la humanidad, el que reveló el verdadero conocimiento a Moisés o a Orfeo, y a través de éste, a Platón; la síntesis entre la sabiduría pagana y el dogma cristiano[25]; el concepto de un nuevo hombre[26]; incluso de una nueva ciencia[27].

Hermes, un autor cristiano: Esta idílica relación, una verdadera 'Edad de Oro' del hermetismo[28], será bruscamen-

[25] En el pavimento de la catedral de Siena, 'Hermes Mercurio Trimegisto, contemporáneo de Moisés', entrega las letras y las leyes a Oriente y Occidente, mientras su mano izquierda reposa sobre una tabla en la que se lee uno de los fragmentos más famosos del *Asclepio* (cf. § 8 y nota *ad loc.)*.

[26] El *Magnum miraculum est homo* del *Asclepio* (§ 6) citado por casi todos (cf. nota *ad loc.)*.

[27] Bruno, p. ej., invoca *CH* XII 7 para demostrar el movimiento de la tierra (cf. nota *ad loc.*).

[28] Sobre la «Edad de Oro» (finales del s. xvi - principios del s. xvii), cf. F. A. Yates, *Giordano...*, pág. 200.

te frustrada en 1614 por Isaac Casaubon[29], que, en su refutación de los *Annales ecclesiastici* del cardenal Cesare Baronio, sitúa los escritos herméticos en la era postcristiana y los atribuye a autores cristianos. Su punto de vista se impondrá y el crédito del Trimegisto se verá definitivamente arruinado.

Tras un largo período de silencio hasta finales del s. XIX, el hermetismo pasará a ser un capítulo de la historia de la filosofía y de las religiones y objeto de estudio para una pléyade de especialistas.

Los 'Hermetica' son textos judíos, griegos y egipcios, aunque unitarios: Louis Ménard publica en 1866 su apreciable traducción de los *Hermetica,* al tiempo que un estudio de su origen que no deja de ser, todavía hoy, uno de lo más clarividentes: hay una «unidad general» entre todas las doctrinas expuestas en los libros herméticos, aunque, de acuerdo con la influencia preponderante, pueden clasificarse en tres grandes grupos: el judío *(CH* I), el griego *(SH* XXIII, que compara con el *Timeo* platónico) y el egipcio *(CH* XVI y el papel central del sol)[30]. La idea básica de Ménard, situar al hermetismo en el marco de la historia comparada de las religiones, subrayando al tiempo sus raíces egipcias, señalará el camino para los analistas posteriores.

La influencia egipcia es preponderante: El primer estudio detallado de los orígenes egipcios es el de Pietchsmann

---

[29] *Isaaci Casauboni... Exercitationes XVI. Ad Cardinalis Baronii Prolegomena in Annales...Lonini...* MDCXIIII. En la *Exercitatio* I. 10, p. 70, discute la fecha y el origen de los *Hermetica* (cf. SCOTT I, pág. 41).

[30] L. MÉNARD, *Hermès Trismégiste,* págs. I-CXI.

en 1875[31]. Reitzenstein insiste también en la influencia egipcia en su *Poimandres. Studien zur griechisch–ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, un magnífico estudio comparado de las religiones helenísticas y punto de referencia obligado para todos los comentaristas posteriores, aun desde la crítica[32].

La obra de Reitzenstein suscitará un primer reflujo en los historiadores de la Filosofía: Th. Zielinski, W. Kroll, J. Kroll y W. Bousset polemizarán sobre las relaciones del hermetismo con la filosofía griega:

Aristóteles, Platón, panteísmo: Th. Zielinski[33], según las distintas respuestas que da el hermetismo a un 'cuestionario' sobre las grandes cuestiones de la filosofía (sobre el cosmos, el sentido de la vida, el mal, etc.), propone clasificar los *Hermetica* en tres grandes grupos: el peripatético, el platonizante y el panteísta, por orden cronológico.

Doctrina hermética unitaria: W. Kroll[34] protesta contra esta división y postula una doctrina coherente, a pesar de las contradicciones, en la que la influencia egipcia es meramente superficial («die Einkleidung der Literatur»). La tesis es desarrollada por su discípulo J. Kroll en *Die Lehren des Hermes Trismegistos* (1914), una obra de nada fácil lectura y que, al fin, sólo permanece como un buen fichero temático

[31] R. Pietschmann, *Hermes Trismegistos, nach ägyptischen und orientalischen Überlieferungen*, Leipzig, 1875.

[32] Cf. Zielinski en *Archiv für Religionswissenchaft (ARW)* 9, págs. 27, 29 y 60 (contra la «Egiptomanía» de Reitzenstein) y Festugière, *Rév.* I, pág. 81 (contra la «Poimandresgemeinde»).

[33] *ARW* 8 (1905), págs. 321-372; *ARW* 9 (1906), págs. 25-60.

[34] *Hermes Trismegistos* en *PW* VIII, cols. 792-826, en particular *Die Lehre*, col. 804.

del hermetismo (sobre todo, el capítulo sobre la gnosis hermética, págs. 350-385).

Hay dos hermetismos: uno pesimista (gnóstico) y otro optimista (griego): W. Bousset[35] critica ácidamente la obra de J. Kroll, viciada ya por un principio erróneo: es tan «monstruoso» pretender reducir a una unidad doctrinal un corpus de escritos tan distintos como sostener que existe una sola doctrina en la Biblia. Para Bousset hay fundamentalmente dos 'hermetismos': de una parte, el dualista, pesimista y gnóstico *(CH* I, IV, X, XII y XIII), por otra, el hermetismo optimista. Naturalmente para Bousset, especialista en el gnosticismo, es más importante el hermetismo gnóstico. Esta tesis la desarrolla en sus otras obras[36] y es la responsable de que una parte del hermetismo (en particular, el *Poimandres)* haya sido objeto de atención desmesurada, con respecto al todo, por parte de los historiadores de la religión (cristiana).

Hermetismo gnóstico: Es el caso de Jonas o Quispel, para quienes el exclusivo interés de los *Hermetica* reside en ser manifestación de un tipo de gnosticismo pagano; de aquí sus sorprendentes conclusiones a partir de fragmentos o frases fuera de contexto[37].

---

[35] «Religionsgeschichtliche Studien», *Novum Testamentum,* Sup. 10, 1960, págs. 97-191.

[36] En particular, *Hauptprobleme der Gnosis,* págs. 181 ss. y 361 ss.

[37] En *CH* VI 3, por ejemplo, se afirma que 'el cosmos es la totalidad *(plḗrōma)* del mal', esta afirmación, en su contexto, la doctrina del conocimiento de Dios a través del cosmos, sólo significa que todo el mal (la multiplicidad y el cambio) está en el cosmos, pero no que todo el cosmos es mal. Lo que hace, por ejemplo, Jonas *(Rel.Gnost.,* pág. 84) es citar la frase fuera de su contexto y ponerla como ejemplo del dualismo gnóstico.

Sobre el gnosticismo cristiano (y judío) de los primeros siglos de nuestra era, cf. A. Piñero y J. Montserrat, «Rasgos generales de la

Hermetismo judío: C. H. Dodd, en *The Bible and the Greeks* (1935), investiga sistemáticamente lo paralelos bíblicos del *Corpus*, en particular *CH* I y III *(Génesis* 1), IV, V y XIII. El autor del *Poimandres*, dice Dodd[38], no se interesa en el judaísmo como tal, sino que utiliza el mito judío de la creación como el medio más adecuado de transmitir la verdad sobre Dios, el mundo y el hombre. El autor del *Poimandres,* al contrario que Filón, habla desde fuera del judaísmo, buscando una sanción prestigiosa a su propia filosofía.

Hermetismo estoico: Walter Scott había publicado unos años antes la primera edición crítica y completa de los textos herméticos *(Hermetica,* vol. I), notas (vols. II y III) y *Testimonia* (vol. IV). Los textos, plagados de lagunas y de conjeturas, son difíciles de utilizar, pero las notas, brillantes aunque, en ocasiones, excesivamente especulativas, destacan por su rechazo implícito de interpretaciones parciales como la de Bousset. Se trata, en el fondo, de un regreso a Reitzenstein que adolece de parecidos defectos: una enorme acumulación de datos, entre cuya erudición resulta a veces difícil distinguir qué sea el hermetismo. De todos modos, en la obra de Scott se pueden identificar tres tendencias básicas: 1) el privilegio, probablemente excesivo, que concede a las influencias estoicas; 2) el esfuerzo por situar históricamente las pocas referencias de los textos a hechos externos (p. ej., la 'Profecía' del *Asclepio)* y 3) el prejuicio de que los textos han sido objeto de tantas y tales intervenciones ajenas que es necesario reordenar los tratados para que respondan a una cierta lógica. A pesar de todo, la obra de Scott (como las de Reitzenstein) sigue siendo fuente de sugerencias y de

gnosis y el gnosticismo antiguos» en *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I*, págs. 40-88.

[38] C. H. Dodd, *The Bible...*, pág. 246.

materiales para la reflexión. Y muchos comentaristas posteriores le deben más de lo que a veces están dispuestos a reconocer.

Hermetismo ocultista y medioplatónico: Sin embargo, la gran obra contemporánea sobre el hermetismo sigue siendo la de Festugière, en particular, *La Révélation d'Hermès Trismégiste* (1942-1953)[39].

Sus hipótesis son fundamentalmente tres: 1) los *Hermetica* son filosofía griega helenística, medioplatónica en particular; pero filosofía confusa y contradictoria, incapaz de deslindar lo que pertenece a las diferentes corrientes de la filosofía griega, en concreto, la tendencia optimista *(Rév.,* II) y la pesimista gnóstica *(Rév.,* III), que se han de estudiar por separado; 2) las fuentes egipcias son irrelevantes, mera literatura; 3) relación directa e intensa entre el hermetismo *populaire* (práctico) y el hermetismo *savant* (teórico).

Las dos primeras hipótesis son, como mínimo, parciales: ni el hermetismo es tan confuso y contradictorio como pretende Festugière, ni está tan claro que lo egipcio sea absolutamente irrelevante; de modo que su análisis, tan cuidadoso y detallado en todo, se ve enormemente limitado por este prejuicio constitutivo: obligado a prescindir de cualquier referencia a la cultura egipcia, tanto como a encontrar cualquier tipo de coherencia en los escritos, su análisis aboca prácticamente al escepticismo; el hermetismo no es sino un testimonio de «certains habitudes scolaires» de la época alejandrina[40], un vehículo fortuito y azaroso de creencias dispares. Los tomos II, III y IV, que dependen de estas dos hipótesis, adolecen por ello de un interés muy desigual: del

[39] 4 vols: I: *L'Astrologie et les sciencies occultes;* II: *Le Dieu Cosmique;* III: *Les doctrines de l'âme;* IV: *Le Dieu inconnu et la gnose* (= *Rév*).

[40] *Rév.*, II, pág. 50.

segundo volumen cabe destacar sobre todo la Introducción, en particular, para lo positivo, el sugestivo análisis del género literario de los *Hermetica*[41]; y, para lo negativo, la sección que dedica al *Dossier* hermético[42] por el esfuerzo, interés y rigor con que 'denuncia' las contradicciones del hermetismo. El resto del volumen es un estudio sobre la religión cósmica en el pensamiento griego, incluido un análisis de la obra de Filón, que para Festugière es el principal proveedor de lugares comunes al respecto; un estudio en el que, por otra parte, el hermetismo desaparece casi por completo. En el tercer volumen intenta reconstruir el tratado-tipo de los herméticos sobre el alma, a partir del *De Anima* de Tertuliano y del tratado de Jámblico (traducido en Apéndice), siempre sobre la base de la existencia de dos doctrinas herméticas. A destacar su cuidadoso análisis de la anábasis del alma en el *Poimandres (CH* I 24-26)[43]. El cuarto volumen está divido en dos partes desiguales en interés: en la primera *(Le Dieu inconnu)*[44] intenta conectar el concepto del Dios *ágnōstos,* la transcendencia del Uno o del Dios inefable, con el pensamiento griego, en especial con las especulaciones neopitagóricas que remontan al Uno-Bien-Belleza de Platón; la segunda parte[45] es un interesante estudio sobre la experiencia mística en el hermetismo: mística por extraversión (El *Aiṓn* hermético) - mística por introversión *(CH* XIII).

Pero es en el volumen I *(L'Astrologie et les sciences occultes)* donde Festugière hace la aportación más meritoria al compilar y analizar minuciosamente los textos herméticos

[41] *Ibid.*, págs. 28-50.
[42] *Ibid.*, págs. 1-27.
[43] *Rév.*, III, págs. 119-174.
[44] *Rév.*, IV, págs. 1-140.
[45] *Ibid.*, págs. 141-257.

de magia, alquimia y astrología, y, sobre todo, al proponerlos como la clave metodológica para la interpretación del hermetismo filosófico[46].

Después de Festugière es realmente difícil intentar un nuevo estudio de conjunto de los *Hermetica:* desde la publicación de su obra, hace ya más de cuarenta años, el hermetismo sólo ha sido objeto de estudios limitados de algunos textos o determinados temas:

La comunidad hermética: Van Moorsel, en *The Mysteries of Hermes Trismegistus* (1955), estudia las características de la piedad hermética. Cabe destacar, contra la opinión de Festugière[47], su afirmación de que existieron comunidades herméticas[48].

La monografía de Tröger[49] sobre la gnosis y las religiones mistéricas a partir de *CH* XIII, comparte, en lo esencial, los puntos de vista y el objeto de Van Moorsel. Es de destacar su insistencia en el carácter gnóstico de *CH* XIII, aunque claramente desviado de la 'ortodoxia' por la posibilidad de una divinización mística paralela a la de las religiones mistéricas.

La influencia egipcia: Poco después de la obra de Tröger se hacen públicos los nuevos textos herméticos encontrados en la biblioteca copta de Nag Hammadi. Acaba lo que podría denominarse «Segunda época» de los estudios sobre el hermetismo.

---

[46] Aunque, si hay que ser justo, fue REITZENSTEIN el primero que propuso relacionar los *Hermetica* con los *Papiros mágicos* grecoegipcios (cf., p. ej., *Poimandres*, pág. 227).

[47] *Rév.*, I, págs. 81 ss.

[48] *The Mysteries...*, págs. 55-57 y 129-130.

[49] *Mysterienglaube und Gnosis in CH XIII* (1971).

A los textos coptos se añadieron en 1976 unas *Definiciones* herméticas armenias. Ambos textos, magníficamente editados, traducidos y comentados por Mahé [50], han supuesto, como veremos después, una pequeña revolución copernicana en la línea de confirmar la influencia egipcia en el hermetismo.

Todas estas interpretaciones, desde Ficino hasta Mahé, pretenden haber descubierto lo que los textos herméticos son en realidad, y, en el fondo, todas tienen parte de razón: de todo hay en un *Corpus* constituido por adiciones sucesivas y en el que los traductores (griego, latino, copto y armenio) no han desaprovechado la ocasión de dejar deslizar su propio punto de vista. Da la impresión de que cada intérprete acaba viendo en los textos aquello que esperaba encontrar, es decir, aquello que le interesaba encontrar. De modo que, tras leer lo que se dice que dicen los textos, el resultado no deja de ser decepcionante: los *Hermetica*, como diría Festugière, parecen un vehículo fortuito de creencias dispares.

Sin embargo no es esa la impresión que queda tras leer lo que dicen los textos. El lector neófito que se acerca a los *Hermetica* sin pretensiones, que no pretende buscar lo que son sino sólo lo que parecen ser, se encuentra con unos textos bastante homogéneos, bien que, en ocasiones, contradictorios, en los que hay frecuentes alusiones a la cultura egipcia, a la filosofía platónica y a las ciencias ocultas; todo ello en un ambiente de piedad y de recogimiento místico.

Unidad formal: Lo primero que sorprende de los textos herméticos es su unidad formal: es relativamente fácil 'reconocer' un texto hermético, incluso en sus desarrollos más

[50] *Hermès en Haute-Égypte*, vol. I (1978): *NH* VI 6 y 7; vol. II (1982): *NH* VI 8 y *Definiciones Armenias*.

'exóticos' (fragmentos coptos o armenios), o, mejor dicho, todavía más fácil en sus desarrollos exóticos. Hay una sorprendente homogeneidad, de vocabulario, de expresiones y de estilo, en unos textos elaborados probablemente por múltiples manos a lo largo de un dilatado período de tiempo. Si comparamos los *Hermetica* con otros textos de parecidas características, los 'cristianos' por ejemplo, lo obvio es pensar que existió un texto base, previo y común a todos los posteriores desarrollos. Pero esta hipótesis es problemática puesto que la doctrina parece, al menos a primera vista, contradictoria (que no incoherente).

Contradicciones de fondo: hermetismo optimista / hermetismo pesimista: En general, parece haber una clara dialéctica entre un hermetismo que, siguiendo la terminología de Bousset, podemos denominar 'optimista': un hermetismo de origen griego, que plantea una teología positiva basada en la admiración del cosmos en el que el hombre tiene una función fundamental y, por otro lado, un hermetismo 'pesimista', probablemente de origen 'oriental', que plantea una teología negativa basada en la maldad del cosmos y de la materia en la que el cuerpo es el castigo del alma. Si la hipótesis de un texto genético explicaba la unidad formal, estas contradicciones nos obligan a reformularla, al menos en dos posibles sentidos: a) hubo probablemente 'texto', pero no uno sino dos, como mínimo, distintos y diferentes, uno griego, otro 'oriental' (persa, judío o babilónico); b) hubo uno solo, pero ya de por sí equívoco y ambiguo. La opción 'a', además de menospreciar a los autores herméticos (¿no fueron capaces de darse cuenta de las contradicciones flagrantes?), por una parte, deja sin explicar la unidad formal y, por otra, inicia una vía problemática: es muy tentador y muy común preferir un 'hermetismo' frente a otro, la parte

por el todo, y prejuzgar en consecuencia cuáles son los tratados pertinentes y cuáles no. Por contra, la segunda opción, el carácter ambiguo y equívoco pertenece al texto original, explica las contradicciones y también la unidad formal, en particular el hecho de que muchos tratados herméticos no son exposiciones dogmáticas sino comentarios, desde distintos puntos de vista, a una ideas básicas comunes a todos.

La presencia de Egipto: En tercer lugar, es manifesta la presencia de Egipto: su geografía, sus ciudades, sus dioses, los míticos fundadores de sus dinastías, sus templos y su culto; y todo ello, expuesto a veces con tal intensidad emocional, que cuesta creer que no se trate de experiencias vividas. Los *Hermetica* parecen, pues, literatura egipcia. Pero también aquí caben dos opciones: se trata de literatura 'accidentalmente' egipcia: es decir, mero marco literario, la estética de moda en la época, o un lugar mítico proveedor de legitimidad tradicional; o bien, se trata de literatura 'sustancialmente' egipcia. La primera opción, minimizar lo egipcio, exige una petición de principio, hay cosas en los *Hermetica* que son relevantes y otras que no[51], y plantea un problema irresoluble: justificar el criterio de relevancia; mientras que la segunda opción, se trata de literatura egipcia, además de no modificar el objeto por exigencias del análisis, aporta un apoyo empírico suplementario a las dos primeras impresiones: la unidad formal y la heterogeneidad de contenidos podrían explicarse por el origen común de los *Hermetica* en Egipto, en particular, en las *Sabidurías* egipcias, paralelas en forma y fondo a algunos tratados del Corpus[52].

---

[51] Por ejemplo la profecía del *Asclepio* (§ 24-26) y gran parte del *Kórē kósmou (SH* XXIII), desde su mismo título, que se refiere a la diosa Isis.

[52] Cf. al respecto, *SH* XI 1 y nota *ad loc.* y, en general, las *Definiciones Herméticas* armenias.

La presencia de Grecia: Si el fondo mitológico es egipcio, el marco teórico parece griego helenístico, y, en particular, medioplatónico. Da la impresión que los *Hermetica* encajan bastante bien entre Platón (el del *Timeo* y las *Leyes)* y el neoplatonismo: aquí y allá hay citas casi literales, aunque no explícitas, del *Timeo*, del *Epinomis* y del *De Mundo*, a la vez que rasgos de estoicismo, neopitagorismo y de Aristóteles (de la ética, sobre todo). Probablemente, lo mismo que cabría decir de Filón, de Plutarco, de Albino, de Apuleyo o de Numenio; con los cuales hay, en ocasiones, coincidencias más que notables. Particularmente sorprendentes son las coincidencias con el *Sobre Isis y Osiris* de Plutarco y con *La Creación del Mundo* de Filón, en ambos casos, lecturas en griego (helenístico) de cosmogonías o mitologías ajenas (en un caso la egipcia, en el otro la judía).

Las ciencias ocultas: magia, alquimia y astrología: Algunos de los *Hermetica* son tratados de astrología[53], otros aluden a procedimientos de la magia o la alquimia y, en ocasiones resulta difícil deslindar la terminología alquímica del concepto filosófico o teológico[54]; lo coherente sería estudiar y publicar conjuntamente ambas versiones del hermetismo, una tarea que inició Festugière, pero que nadie ha sido capaz de completar. Sin embargo, que el procedimiento mágico o alquímico sea 'irrelevante' para el historiador del pensamiento, no significa que lo sea para el hermetismo culto o teórico: en el fondo, es difícil distinguir entre la explicación astrológica

[53] Por ejemplo *SH* VI. Véase la entrada *Astrología* del *Índice de Referencias*.

[54] Tras la experiencia mística, p. ej., el iniciado está 'lleno de potencia' (*dynamōtheis*; cf. *CH* XIII 27), lo mismo que el mago tras recitar la fórmula secreta (*dynamōtheis*; *PGM* IV 155), o el amuleto tras la consagración (*PGM* XII 268).

(los doce signos del *Liber Hermetis)* y la teoría ética (los doce vicios de *CH* XIII), entre el procedimiento alquímico *(AH* 9) y la concepción del hombre (creación alquímica de las almas en *SH* XXIII) o entre la experiencia mágica *(PGM* IV 538 ss.) y la experiencia mística *(CH* IV 5). Parece claro, por tanto, que el hermetismo ocultista es una de las claves para interpretar el hermetismo teórico.

Una comunidad religiosa: Si la primera impresión es la que cuenta, los *Hermetica* parecen, hasta ahora, un conjunto de textos que formulan en términos medioplatónicos el conglomerado religioso egipcio, incluidas las ciencias ocultas. Pero hay otra evidencia: el tratado tipo consiste en un desarrollo en común (diálogo entre dos o más personajes) de cuestiones básicas de filosofía en un ambiente de recogimiento y piedad. Esto, ciertamente, no tiene por qué implicar la existencia de una comunidad: en el hermetismo no hay rituales, ceremonias o sacramentos, es decir, no parece una secta; sin embargo, y en esto se diferencia de un diálogo al estilo de los platónicos, el hermetismo no se limita a una discusión teórica, la suya es una experiencia religiosa que comienza en el diálogo, continúa en la plegaria y acaba en el recogimiento místico (iluminación divina). Y las dos primeras etapas se realizan en comunidad. Además el hombre iluminado (regenerado) pasa a formar parte de una familia mística y este su renacimiento queda sellado por un acto simbólico (un beso o un abrazo y una cena ritual)[55]. No fue una secta, pero pudo ser una comunidad; hubo de existir algún lazo, si no orgánico, al menos intelectual o teórico (religioso) entre los herméticos[56].

---

[55] El beso en *NH* VI 6, la cena en *ASC* 41.

[56] En nuestros días los lazos son virtuales: en la *World Wide Web* hay numerosas sectas que se reclaman herederas de la tradición hermética; en-

En síntesis, los *Hermetica* cultos son un compendio de *comentarios que una comunidad relativamente organizada hizo sobre la base del conglomerado religioso egipcio que incluía la magia, la alquimia y la astrología, fundamentalmente en los términos del medioplatonismo*, sin menospreciar otros 'lenguajes', como el gnóstico o el judío, utilizados de forma limitada.

Los textos coptos y armenios

Los textos herméticos coptos, el códice VI de Nag Hammadi (tratados 6, 7 y 8) y armenios, las *Definiciones Herméticas,* aun no siendo decisivos, proporcionan apoyo empírico suplementario a la hipótesis del origen egipcio de los *Hermetica:*

La presencia de Egipto: NH VI 6 abunda en detalles de la cultura egipcia y alude, de forma aún más emocionada que el *Asclepio,* al Egipto destruido por la impiedad[57]. Por su parte, las *Definiciones* herméticas armenias están redactadas en forma de aforismos o sentencias, muchas de ellas en forma de paradoja; ello abre una nueva vía de relación con la cultura egipcia: ya no se trata sólo de referencias aisladas, sino que la misma forma literaria de los escritos her-

tre otras: The Hermetic Fellowship *(teleport.com/~aforrest/Hfweb),* The Hermetic Alchemical Order of QBLH *(thelema.net)* y The Hermetic Order of the Golden Dwan *(hermeticgoldendawn.org).* La más completa relación de sectas en la red está en *AvatarSearch.com/CoolLinks;* los mejores índices temáticos sobre ocultismo son The Search Engine for Spiritwww *(eu.spiritweb.org/ Spirit/ search.html)* y The Dark Side of the Net *(gothic.net/darkside/index.html).*

[57] Véase *Asclepio* 24 y ss. y, en anexo, la versión de *NH* VI 6.

méticos pertenece a la más típica literatura egipcia: las *Sabidurías*[58].

Las contradicciones de fondo: una de las impresiones de las que hablábamos era la existencia de numerosas contradicciones de fondo a pesar de la evidente unidad formal. Los textos coptos y armenios proporcionan apoyo a la hipótesis de unos textos originarios comunes a pesar de las contradicciones, y ello por dos razones: en primer lugar porque los textos fueron a lo largo de su historia consciente e interesadamente manipulados por determinados traductores, gnósticos o judíos, por ejemplo[59], de modo que se les puede culpar en alguna medida. La segunda razón es que los textos armenios nos remiten a un tipo de gnomologías egipcias en las que la mayoría de las máximas están formuladas en forma de paradoja, lo cual puede generar, en intérpretes no avisados, o en exceso interesados, una simplificación unilateral de la doctrina tanto en uno como en otro sentido.

De un modo u otro, los textos coptos y armenios refuerzan la hipótesis del origen egipcio de los textos herméticos. Algo que un buen conocedor del tema como Jámblico no dudó en afirmar: «Los textos que circulan bajo la advocación de Hermes contienen opiniones herméticas, aunque a menudo se expresen en la lengua de los filósofos, pues han sido traducidos del egipcio por hombres nada inexpertos en filosofía»[60].

---

[58] Cf. una edición de conjunto de las *Sabidurías* en BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto* (*sabidurías* de Hardjedeff, Kagemmi, Ptahhotep, Merikare, Amenemhat, Khety, Any, Amennakhte, Amenope y Onkhsheshonqy).

[59] Pueden compararse los textos antes citados: la traducción latina (*Asc.* 24-26) y la versión copta (*NH* VI 6), más fiel al original puesto que se ajusta palabra por palabra a los fragmentos griegos de la tradición indirecta (*Papiros Mágicos* y Lactancio).

[60] *Sobre los misterios egipcios* VIII 4.

3. Los textos

Fuentes, ediciones y traducciones

1. Fuentes

Corpus Hermeticum (tratados I-XIV, XVI-XVIII): estudio y clasificación de los manuscritos del *Corpus Hermeticum* en A.-D. Nock, A.-J. Festugière, *Hermès Trismégiste* (Nock-Fest), I, págs. XI-XXXVI; W. Scott, *Hermetica* (Scott), I, págs. 17-30 y R. Reitzenstein, *Poimandres,* págs. 319-327. El manuscrito más antiguo se remonta al s. XIV. Nock [61], tras compararlos con fragmentos conservados en la *Antología* de Estobeo (s. v), concluye que son una versión 'bastante libre' de los textos originales.

Extractos de Estobeo (SH I-XXIX): estudio y clasificación de los manuscritos en Nock-Fest. III, págs. I-XII, y Scott I, págs. 82-86. Sobre el *Anthologium* de Estobeo (s. v), su composición y los problemas que presenta, cf. el artículo de Hense en *PW* IX, col. 2549ss. La *Antología* consta de cuatro libros: el primero se refiere a la filosofía natural, parte del segundo (capítulos 1-6), a la lógica, el resto del libro segundo y todo el libro tercero a la moral y el cuarto trata de cuestiones diversas que van desde el Estado hasta la breve duración del recuerdo que uno deja tras la muerte. Cada capítulo presenta un determinado número de «extractos, máximas o preceptos», entre ellos, cuarenta herméticos: diez lo son de *CH* II, IV y IX, uno del original perdido del *Asclepio* (el

[61] En Nock-Fest., I, págs. XLIV-XLV.

Lógos téleios griego), los veintinueve restantes constituyen los *Extractos de Estobeo* de esta edición. Según Estobeo, proceden de los *Discursos de Hermes a Tat*, los *Discursos de Isis a Horus, Los Apotegmas de Hermes*, el libro *La Afrodita* y el libro titulado *Kórē kósmou*.

Asclepio (Lógos téleios): para la historia de los manuscritos cf. J.-P. Mahé, *Hermès...*, I, págs. 16 ss.; Nock-Fest., II, págs. 259-277; y Scott, I, págs. 49-60. El original griego del *Asclepio* existía a principio del s. IV bajo el nombre de *Lógos téleios*. De ello testimonia: 1) la inserción en *PGM* III 591-610 de la plegaria final (= *ASC* 41); 2) las citas de Lactancio en *Diuinae Institutiones* VII, 18, 4 (= *ASC* 26) e *Íbid.* II, 15, 6 (= *ASC* 29); 3) la cita de Estobeo en su *Antología* (4, 52. 47 = *ASC* 27); 4) la aparición en *NH* VI 7, 63-65 de la plegaria de *ASC* 41[62]. La versión latina, no demasiado fiel, como demuestra *NH* VI 8[63], es ya citada por San Agustín[64] y será atribuida a Apuleyo a partir del s. IX.

El Códice VI de Nag Hammadi: los escritos herméticos figuran en el Códice VI de la biblioteca copta de Nag Hammadi. El códice entró en el Museo Copto de El Cairo en 1952 pero sólo ha sido accesible al público a partir de la edición fotográfica de 1972[65]. La sucesión de los tratados del Códice VI es la siguiente:

---

[62] La traducción copta es previsiblemente anterior a la versión latina; cf. un esquema de las relaciones entre los tres textos de la plegaria (*Asclepio, PGM* y *NH* VI 7) en MAHÉ I, pág. 146. En *Asc.* 41 traduzco los tres textos.

[63] Traducido en Anexo al *Asclepio*.

[64] Cf. *Ciudad de Dios* 8. 22 ss., donde cita fragmentos de *Asc.* 23, 24 y 37.

[65] En *The facsimile Edition of the Nag Hammadi codices*, 10 vols., Leiden, 1972-1977. Para las características del códice y las vicisitudes por las que hubo de pasar hasta su edición, cf. MAHÉ, I, págs. 7 ss. y II, págs.

1.- *Hechos de Pedro y de los doce Apóstoles* [*NH* VI 1, 1-12, 22]. Ninguna relación con el hermetismo.

2.- *El trueno. El Nous Perfecto* [*NH* VI 13, 1-21, 32]. No se puede descartar alguna relación con el hermetismo, al fin y al cabo se basa también en la religiosidad egipcia y la filosofía alejandrina[66].

3.- *Authentikòs Lógos* [*NH* VI 22, 1-35, 24]. Poco en común con el hermetismo.

4.- *La sensación intelectiva (Dianoētikḗ aísthesis). El concepto de nuestra gran potencia* [*NH* VI 36, 1-48, 15]. A pesar de lo hermético del título, el contenido alude más al judaísmo o al maniqueísmo que a la doctrina hermética.

5.- [Sin título] [*NH* VI 48, 16-51, 23]. Es un fragmento de Platón, *República* 588b-589b. Una metáfora sobre la concepción del hombre, en la que se alude al 'hombre interior' y que pudo ser un texto utilizado por los herméticos, cuyas relaciones con el platonismo fueron, evidentemente, muy estrechas.

6.- [Título perdido] [*NH* VI 52, 1-63, 22]. Verosímilmente, *«(Discurso) sobre la Ogdóada y la Enéada»,* o *«La Ogdóada y la Enéada»*. Es un tratado hermético, de Hermes a Tat. El relato de una experiencia mística paralela, incluso en su estructura, a *CH* XIII (lo traduzco en Anexo al *Corpus Hermeticum).*

7.- (Sin título) [*NH* VI 63, 33-65, 7]. Plegaria de acción de gracias del *Asclepio* (la traduzco, junto con el texto latino y el griego de *PGM,* en el § 41).

---

33 ss. En 1977 fue publicada la traducción inglesa bajo la dirección de J. M. ROBINSON. La traducción española, aparecida en 1997, es obra de A. PIÑERO, J. MONTSERRAT y F. G.ª BAZÁN, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*, vol. I; en cuya Introducción se explican las características de los códices, así como los rasgos generales del gnosticismo antiguo.

[66] Cf. MAHÉ, I, pág. 13.

8.- (Sin título) [*NH* VI 65, 15-78, 43]. Fragmento del *Lógos téleios* (= *Asc.* 21-29; la traduzco en Anexo al *Asclepio*).

Por tanto, sólo *NH* VI 6, 7 y 8 son susceptibles de engrosar el *Corpus* establecido por Nock y Festugière. Estos textos replantean el problema de las relaciones con el gnosticismo; hay un hecho obvio: forman parte de una biblioteca gnóstica; a la cuestión aludía ya Hipólito en su noticia de naasenos y peratas; según él, los naasenos «reunían y coleccionaban los escondidos y secretos misterios de todas las gentes» y veneraban a Hermes como «psicopompo» y causa de las almas [67]; Nag Hammadi confirma el uso gnóstico, no ya de fragmentos, sino de obras herméticas enteras. Tal vez sea también una muestra del ascendiente que el hermetismo nacional tenía sobre los gnósticos egipcios. En conclusión, los escritos herméticos de la biblioteca, y a pesar de las afinidades puntuales con otros tratados [68], permanecen como un fenómeno diferente, *sui generis*, e incluso radicalmente contradictorio con el gnosticismo [69].

Definiciones herméticas armenias: las *Definiciones de Hermes Trimegisto a Asclepio* son la traducción al armenio de un texto griego datable en torno al s. v (cf. Mahé, II, pág. 327); el título *(hóroi)* y la forma literaria (sentencias palmarias) de este tratado recuerdan otros textos herméticos, en particular *SH* XI (cf. nota *ad loc.)* y suponen una confirmación independiente de la tesis del origen egipcio de los textos herméticos: la primera fuente de los escritos filosóficos de Hermes debió de consistir en una o varias gnomologías

---

[67] *Refutatio*, V 7, 1 y 30 (trad. de J. Montserrat, *Los gnósticos*, Madrid, Gredos, vol. II, págs. 27 y 38).

[68] P. ej. con NH VII 4, *Enseñanzas de Silvano*, cf. Mahé, II, págs. 123 ss.

[69] Cf. *Asc.* 24-26 (= *NH* VI 8) y notas *ad loc.*

dirigidas por Hermes a diversos interlocutores, unas compilaciones de máximas y sentencias de diversas fuentes que pretendían retomar el marco ideológico de las antiguas *Sabidurías* egipcias (cf. Mahé, II, pág. 409). Las *Definiciones* fueron publicadas por primera vez en 1956 en el Boletín del Manetadaran de la Biblioteca de manuscritos antiguos de Erevan junto con su traducción rusa; en 1976 J.-P. Mahé (en la *Revue des sciences religieuses,* 50, págs. 193-214) y G. M. de Durand (en la *Revue de l'histoire des religions,* 190, págs. 55-72) publican simultánea e independientemente sendas traducciones del armenio al francés; finalmente Mahé publica en 1982 el texto crítico armenio, la traducción y un amplio comentario en el segundo volumen de su obra *Hermès en Haute-Égypte*.

2. Ediciones y traducciones [70]

— Marsilio Ficino, *Mercurii Trismegisti Liber de Potestate et Sapientia Dei, e Graeco in Latinum traductus a Marsilio Ficino,* Treviso, 1471 [trad. *CH* I-XIV].

— Adrien Turnèbe, *Mercurii Trismegisti Poemander, seu de Potestate ac sapientia divina. Aesculapii definitiones ad Ammonem regem*, Paris 1554 [*CH* I-XIV, XVI-XVIII]. *Editio princeps* del texto griego; como apéndice de *CH* XIV añade tres extractos de la antología de Estobeo: los actuales *SH* I, *SH* IIA y un fragmento del *Asclepio* (§ 27).

— Flussas (François de Foix), *Mercurii Trismegisti Pimandras utraque lingua restitutus. D. Francisci Flussatis Candallae industria,* Burdeos, 1574. Reproduce la edición de Turnèbe pero haciendo de los tratados capítulos, del

[70] Ediciones de los *Hermetica* tradicionales (NOCK-FEST.). Cf. la lista de ediciones en SCOTT I, pág. 31 y MEAD, *Thrice-Greatest Hermes,* págs. 8-16.

apéndice a *CH* XIV el capítulo XV y dando a los siguientes la numeración correlativa (XVI-XVIII). La numeración se ha mantenido en las ediciones modernas y, consiguientemente, ha desaparecido *CH* XV (que eran tres extractos de Estobeo).

— Annibale Rosseli, *Pymander Mercurii Trismegisti*, Cracovia, 1585-1590. Comentario en seis volúmenes de pasajes selectos de *CH* I-VII y del *Asclepio*. En su última edición (Colonia 1630), reproduce la edición de Flussas.

— Francesco Patrizzi, *Nova de universis Philosophia*, Ferrara, 1591; *Magia philosophica. Zoroaster et eius 320 oracula chaldaica; Asclepii dialogus et philosophia magna; Hermetis Trismegisti Poemander et alia miscellanea...*, Hamburgo, 1593. Sus ediciones comprenden ya los dieciocho (diecisiete) tratados del *Corpus*, los extractos de Estobeo, el *Asclepio* y los fragmentos de Cirilo.

— Dieterich Tiedemann, *Hermes Trismegists, Poemander oder von der göttlichen Macht und Weisheit*, Berlín, 1781. Traducción alemana sobre la base del texto de Flussas.

— Gustav Parthey, *Hermetis Trismegisti Poemander*, Berlín, 1854 [*CH* I-XIV].

— Louis Ménard, *Hermès Trismégiste. Traduction complète précédée d'une étude sur l'origine des livres hermétiques*, París, 1866. Traducción de *CH* I-XVIII, el *Asclepio*, veintiséis extractos de Estobeo y algunos fragmentos de Cirilo.

— Richard Reitzenstein, *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und früh-christlichen Literatur*, Leipzig, 1904. Edición crítica, en apéndice, de *CH* I, XIII, XVI, XVII y XVIII

— Walter Scott, *Hermetica. The ancient greek and latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus*, Oxford, 1924-1936, 4 vols: Vol. I: edición-traducción de *CH* I-XVIII, *Asclepio*, los veinti-

nueve extractos de Estobeo y treinta y siete fragmentos diversos; vol. IV: edición de los *Testimonia* del hermetismo, desde Atenágoras a los textos herméticos árabes (en traducción inglesa) entre los que incluye *De Castigatione Anima* (págs. 277-352); se trata de un discurso de Hermes al alma (y no al *nous* como sería pertinente) que utiliza sin duda elementos herméticos transmitidos probablemente a través de doxografías pero cuya autenticidad parece dudosa[71]. En general, los textos de Scott, plagados de conjeturas y lagunas son difíciles de utilizar. [Sobre el interesante e inexplorado campo del hermetismo árabe, cf. Massignon, *Inventaire de la littérature hermétique arabe* (Apéndice III a Fest. *Rév.*, I, págs. 384-400).]

— Arthur D. Nock, André-Jean Festugière, *Hermès Trismégiste (Corpus Hermeticum)*, París 1945-1954, 4 vols. Nock es el editor de *CH* I-XVIII, el *Asclepio* y los *Fragmentos herméticos;* Festugière el de los veintinueve extractos de Estobeo. Salvo detalles del *Asclepio*, que *NH* VI 7 y 8 han contribuido a aclarar, es prácticamente el texto definitivo.

Ediciones utilizadas

— *Corpus Hermeticum* (tratados I-XIV, XVI-XVIII), texto griego: Nock (Nock-Fest. I-II), también Scott (I) y Reitzenstein *(Poimandres);* texto copto *(NH* VI 6): Mahé (I).

— *Extractos de Estobeo (SH* I-XXIX), texto griego: Festugière (Nock-Fest. III-IV), también Scott (I).

— *Asclepio*, texto latino: Nock (Nock-Fest. II); fragmentos coptos *(NH* VI 7-8): Mahé (II); fragmento griego: Preisendanz *(PGM* III 592).

---

[71] Así piensa Massignon, que lo incluye entre los textos «que pueden contener citas herméticas traducidas del griego» (cf. Festugière, *Rév.*, I, pág. 394).

— *Fragmentos diversos (FH* 1-37), textos griego y latinos: Nock (Nock-Fest. IV) y Scott (I).

— *Definiciones herméticas,* texto armenio: Mahé (II).

La traducción

La presente traducción mantiene, en lo fundamental, la estructura de la edición de Nock y Festugière, aunque se añaden los nuevos textos aparecidos tras ella, es decir, los tres tratados herméticos de la biblioteca copta de Nag Hammadi (Códice VI) y las *Definiciones herméticas* armenias: el sexto tratado de Nag Hammadi (VI 6: *La Ogdóada y la Enéada)* lo traduzco en anexo a los tratados del *Corpus,* dada su semejanza con algunos de ellos, en particular, con *CH* XIII (ambos describen una experiencia mística en términos similares); *NH* VI 7 es la versión copta de la plegaria final del *Asclepio* y lo traduzco, en el lugar correspondiente, junto con la versión griega conservada en los *Papiros mágicos;* el tratado 8, en fin, es la versión copta de los § 21-29 del *Asclepio* y lo incluyo como anexo al mismo. El hecho de que las *Definiciones herméticas* armenias vayan en último lugar, no significa, en modo alguno, valoración sobre su relevancia; de hecho, deberían ir de las primeras, puesto que, tanto en la forma como en el fondo, suponen un hito en el conocimiento del hermetismo.

La terminología no presenta graves problemas, dado que el hermetismo, como dice Jámblico, suele expresarse «en la lengua de los filósofos» (platónicos); consecuente con ello, he traducido todos los términos ('pensamiento' y 'palabra' y no *'nous'* y *'logos')* aunque en ocasiones se fuerce un poco el castellano (protopadre, presciencia, psicoguardián), en todo caso, explico en nota a pie de página el término griego y su significado literal. El uso de las mayúsculas responde a la misma orientación: las limito a los casos en que se trata de

personificaciones o hipóstasis, prácticamente reducidas al *Poimandres*, como Pensamiento *(Noûs)* o Palabra *(Lógos)*.

Al neófito en el hermetismo no le conviene empezar por el *Poimandres*, que se aleja bastante del tono general de la doctrina; el hermetismo más diáfano está en el *Asclepio* y en el *Kórē kósmou (SH* XXIII; se trata de la diosa Isis, virgen o pupila del cosmos) y la mejor síntesis doctrinal es la de las *Definiciones herméticas*.

En castellano hay otras traducciones, aunque parciales, de los *Hermetica*, entre las más recientes cabría destacar las de J. García Font (Hermes Trismegisto, *Tratados del Corpus hermeticum)* y la de M. A. Muñoz Moya (Hermes Trismegisto, *Obras completas;* texto griego y traducción).

Datación

Del siglo I a. C. al III d. C.: Festugière[72], a partir de la comparación con la gnosis cristiana del s. II, que trata de forma menos significativa algunos temas comunes con el hermetismo, propone la siguiente cronología: *CH* I, IV, VII y XIII se situarían en torno al s. I d. C.; *CH* V, VIII y IX, de tendencia estoica, según él, se situarían «entre Posidonio y Marco Aurelio» (I a. C. - II d. C.) y, en fin, los tratados 'sistemáticos', es decir, *CH* X, XI, XII, XVI y el *Lógos téleios*, entre los siglos II y III d. C.

Siglos II y III d. C.: Scott[73], que se basa en criterios internos (comparación con otros tratados del *Corpus)* y externos (referencias a doctrinas filosóficas) de datación, los sitúa en torno a los siglos II y III de nuestra era. De todos

[72] *Hermétisme et mystique païenne*, pág. 90.

[73] Cf. su cuidadoso análisis previo a las notas a cada tratado.

modos, no se compromete en exceso, a veces entre el *terminus a quo* y el *terminus ante quem* median dos siglos.

La datación de Scott, ss. II-III, es la más extendida, porque de hecho es la época en que comienzan a ser citados de forma explícita por los autores cristianos[74]. Pero esto también puede interpretarse como que hubo que esperar a la literatura cristina y sus necesidades apologéticas para que los escritos herméticos pudieran salir de las sombras. En definitiva, nada impide pensar que pudieron tener su origen en el siglo I de nuestra era, o incluso antes. Y aunque se remontaran efectivamente al s. II, hay que subrayar que los *Hermetica* no se citan nunca entre sí (excepto *CH* XIII, que cita el *Poimandres)* mientras que citan constantemente otros escritos previos que no se han conservado[75] y que podrían constituir la literatura hermética anterior al s. II. La cuestión, dentro de los límites de la época helenística, permanece en la incertidumbre, si exceptuamos el hecho de que los escritos prácticos (astrología, alquimia y magia) son anteriores a los teóricos[76].

El hermetismo ocultista

Esta traducción de los *Hermetica* no incluye los textos del hermetismo ocultista o práctico, es decir, de magia, alquimia o astrología; ello no obstante, son citados con frecuencia en las notas para explicar el sentido de determinados pasajes del hermetismo filosófico (véanse al respecto las

[74] Atenágoras, Tertuliano o Cipriano, p. ej., cf. SCOTT, IV, págs. 2-6.

[75] Unos *Tratados Generales* en *CH* X 1 (ver nota *ad loc.), CH* XIII 1, *SH* III 1, *SH* VI 1 y *NH* VI 63, 1. Los *Escritos del Agathodaimon* en *CH* XII; los *Diexodica* en *FH* 30 y *NH* VI 63, 3 y unos *Exotica* en *Asc.* 1.

[76] Cf. FESTUGIÈRE, *Hermétisme et mystique...*, 30: algunos de los escritos del hermetismo 'populaire' remontan al s. III a. C.

entradas «Magia», «Alquimia» y «Astrología» del *Índice de Referencias)*. A continuación cito las principales obras del hermetismo en ciencias ocultas con una sucinta relación de las ediciones y traducciones en su caso. Pueden verse las referencias completas en la Bibliografía.

1. Astrología[77]

1. *Panaretos.*— Testimonio de Pablo de Alejandría sobre la existencia de un libro denominado *Panaretos* de Hermes Trimegisto, referente a la influencia de los planetas. Noticia en *Ast. Gr.*, pág. 207, 1. Texto en *CCAG* V, 1, pág.75 [Pablo de Alejandría, *Introducción a la Apotelesmática* (Astrología predictiva)].

2. *Brontologion.*— Sobre el significado de las tormentas en cada mes del año. Noticia en *Ast. Gr.*, págs. 363-364. Texto en *CCAG* VII, págs. 226 ss. Traducción de lo referente al mes de Enero en Festugière, *Rév.*, I, pág. 110.

3. *Sobre los terremotos.*— Interpretación predictiva de los terremotos según la posición del sol en el Zodíaco. Texto en *CCAG* VII, págs. 167-171 (poema en hexámetros). Traducción de los diez primeros versos en Festugière, *Rév.*, I, pág. 110.

4. *Sobre la denominación y potencia de los doce lugares.*— Texto en *CCAG* VIII 4, págs. 127-174.

5. *Liber hermetis.*— Tratado de Astrología. Conservado en versión latina. Editado por Gundel, *Neue astrologische Texte des Hermes Trismegistos.* Traduzco parte del primer

[77] Obras generales: F. Cumont *et alii*, *Catalogus Codicum astrologorum graecorum*, Bruselas, 1898-1936 *(CCAG)*. A. Bouché-Leclercq, *L'Astrologie grecque*, París, 1899 *(Ast. Gr.)*. A.-J. Festugière, *Rév.*, I, págs. 89-216.

capítulo (sobre los treinta y seis decanos) en el Apéndice II. cf. también el comentario de Festugière *(Rév.*, I, págs. 112 ss.).

6. *Método para cualquier iniciativa.*— Posiciones de los astros a consultar antes de tomar cualquier 'iniciativa'. Texto en *CCAG* VIII 1, págs. 172-177.

7. *'Iatromathēmatiká' de Hermes a Amón el Egipcio.*— Terapéutica astrológica. Editada por Ideler, *Physici et medici graeci minores,* I, págs. 387-396 y 430-440 (otra redacción). Traduzco el prólogo en la nota 99 a *SH* XX.

8. *De Hermes a Asclepio, el denominado 'Libro Sagrado'.*— Terapéutica botánica y lapidario astrológico (en el Apéndice II traduzco el prólogo y lo referente al primer decano). Editado por J. B. Pitra, *Analecta Sacra* V, 2, págs. 284 ss., París, 1882. Traducción parcial en Festugière, *Rév.*, I, págs. 140-143.

9. *Sobre las quince estrellas, quince planetas, quince piedras y las quince figuras apropiadas.*— Similar al *Libro Sagrado* pero, en este caso, referido a las estrellas fijas. Editado por Delatte, *Textes latins et vieux français relatifs aux Cyranides,* págs. 241-275 (versión larga) y 277-288 (versión corta). Traducción de algunos fragmentos y estudio de las correspondencias en Festugière, *Rév.*, I, págs. 160-186.

10. *Kyranides*[78].— Cuatro libros de botánica mágico-astrológica. Texto latino (anterior al griego, *ca.* 1168) en Delatte, *op. cit.* págs. 3-206. Texto griego editado por Ruelle, *Les lapidaires Grecs*, en De Mély, *Les lapidaires de l' Antiquité et du Moyen Age,* II, págs. 1-124. La edición más reciente es la de Kaimakis, *Die Kyraniden.* Sobre el tema cf.

[78] El título varía en los manuscritos: *Kyranis - Kyranides - Koiranides* (cf. FEST., *Rév.*, I, pág. 201, 2). Proviene de su atribución un tal *Kyranos*, rey de Persia (cf. HALLEUX, *Lapidaires*, pág. XXVII).

también R. Ganszyniec, «Kyraniden», en *PW* XII, cols. 127-134 y Festugière, *Rév.*, I, págs. 201-216. Para la relación de las *Kyranides* con los Lapidarios griegos, cf. Halleux-Schamp, *Les lapidaires grecs*, págs. XXII-XXXI, 82-86 (Lapidario órfico) y 266 (Damigeron-Evax).

En el libro I se describen por orden alfabético las virtudes naturales de animales (pájaros y peces), plantas y piedras; en cada letra una planta, un animal y una piedra ligados entre sí por simpatía. Los libros II, III y IV, que constituyeron una obra autónoma[79], llevan por título: *Conciso libro de medicina de Hermes Trimegisto basado en la astrología y el influjo natural de los animales, dirigido a su discípulo Asclepio.* Se trata de un bestiario ordenado alfabéticamente donde constan los remedios que pueden obtenerse del animal y el modo de empleo.

2. Alquimia[80]

Fragmentos de los textos alquímicos del hermetismo *(Alquimia hermética: AH)*, reunidos y clasificados por Festugière[81]. Entre los más significativos, a los que se hace referencia después en las notas:

AH 1 [*Alch. Gr.*, 115.10]: «Si no haces incorpóreos los cuerpos y no corporificas los incorpóreos, el resultado esperado será nulo».

AH 3 [*Ibid.*, 275.15]: «Hermes dijo, en efecto: 'el gran Dios opera desde el principio', en lugar de decir: 'el poderoso calor del fuego, desde la primera reducción en mercurio, es suficiente por su potencia para producir el Todo'».

[79] Cf. Festugière, *Rév.*, I, pág. 207.

[80] Bibliografía general en Festugière, *Rév.*, I, págs. 217, 1-5. En particular, Berthelot-Ruelle, *Collection des anciens alchimistes grecs (Alch. Gr.)*, 3 vols. y el artículo «Alchimie» de Riess en *RE* I, cols. 1338 ss.

[81] *Rév.*, I, págs. 240-260.

AH 5 [*Ibid.*, 282.14]: «Es a esta operación a la que Hermes denomina 'el bien de nombres múltiples' *(polyōnimon)».*

AH 6 [*Ibid.*, 228.7-234.2 y Scott, IV, págs. 104-110]. Son citas de Hermes en Zósimo de Panópolis, *Sobre la letra Omega*, que constituyen los fragmentos herméticos *(FH)* 19-21. cf. también las notas de Scott al texto (IV, págs. 112 ss.) y la traducción de Festugière *(op.cit.*, págs. 263-273).

AH 7 [*Alch. Gr.*, 239-246, Festugière, *Rév.*, I, págs. 363-368 y Scott, IV, págs. 111-112]. Son citas de Hermes en Zósimo, *Cuenta final.* Traducción en Festugière, *Rév.*, I, págs. 275-281.

AH 8 [*Alch. Gr.*, 150.12]: «Todo vapor sublimado es un pneuma».

AH 9 [*Ibid.*, 156.4]: «Es necesario investigar también la cuestión de los tiempos oportunos. El pneuma, dice Hermes, debe ser separado bajo la acción del fuego, debe macerar hasta la primavera... El gran Sol produce esto porque es a causa del Sol que todo se cumple».

AH 12 [*Ibid.*, 175.12]: «Lo que efectúa el fuego de modo artificial, lo efectúa el Sol con el concurso de la naturaleza divina. Así lo dice el gran Hermes: 'El Sol que produce todas las cosas'. Y no cesa de repetirlo: 'Expónlo al Sol' y 'disipa el vapor del Sol'... Todo se cumple de algún modo por la acción del Sol».

AH 17 [*Ibid.*, 83.4]: «En efecto, dice Hermes en alguna parte: 'La Tierra virgen se encuentra en la cola de la Virgen (constelación)'».

AH 23 [*Ibid.*, 125.10]: «Lo que se distingue del efluvio de la Luna, se separa según la naturaleza sustancial de la Luna».

AH 25 [*Ibid.*, 132.16]: «El metal es un ser vivo animado *(Zōon émpsyon)».*

AH 28 [*Ibid.*, 407.10]: «Hermes declara que el conjunto de las cosas, aunque múltiple, es denominado uno».

AH 31 [*Ibid.*, 84.12]: «Uno es el Todo, por quien es el Todo, pues si el Todo no tiene al Uno, nada es el Todo».

AH 32 [*Ibid.*, 20.13]: «Si los dos no se convierten en uno y los tres en uno y el conjunto del compuesto en uno, el resultado esperado será nulo».

AH 33 [*Ibid.*, 28-33 (Códice A), 33-35 (Códice E). Textos sinópticos en Scott, IV, págs. 145-159]. Título: *De Isis la profetisa a su hijo Horus*. Traducción: Festugière, *Rév.*, I, págs. 256-260. Tras una introducción sobre las características de la revelación, Isis le comunica a su hijo los procedimientos para obtener oro.

Todos estos textos alquímicos reunidos por Festugière confirman la estrecha relación entre el hermetismo práctico y el teórico: la fórmula del Uno y el Todo de *AH* 28-32, por ejemplo, se repite como una consigna en numerosos tratados (cf. *CH* IX 9 y nota *ad loc.*); o la función del sol, que es tan fundamental en la alquimia como en la explicación culta del gobierno del Cosmos (cf. *CH* XVI y Apéndice I). Incluso la misma forma literaria, la sentencia lapidaria, se repite en los *Hermetica* filosóficos (cf. *SH* XI y nota *ad loc.).*

3. Magia [82]

Los papiros mágicos grecoegipcios *(PGM)* editados por Preisendanz constituyen un importante testimonio indirecto

[82] Obras generales (referencias completas en Bibliografía): Ediciones: Preisendanz, *Papyri graecae magicae* [*PGM*]; Dieterich, *Abraxas* (parcial). Traducciones: Betz, *The Greek Magical Papyri in translation;* Calvo-Sánchez, *Textos de magia en papiros griegos*. Comentarios: Dieterich, *op.cit.;* Festugière, *Rév.*, I, págs. 283-308; *Idéal*, págs. 281 ss.; Hopfner, «Mageia», en *PW* IX, cols. 301-393. La numeración, papiro y línea, es la de Preisendanz, respetada por todos.

de la magia hermética[83] y en este sentido son utilizados en las notas para aclarar bastantes aspectos de la doctrina. Para una relación completa de los lugares en que se citan y los temas a que se refieren, véase la entrada «Magia» en el *Índice de Referencias.*

Entre los textos de los *Papiros Mágicos* más directamente relacionados con el hermetismo, pueden distinguirse dos grandes grupos: los relativos a Tot-Hermes, por un lado, y, por otro, los relativos a la doctrina hermética:

1) Los relativos a Tot-Hermes:

— Hermes inventor de la magia: *PGM* IV 883 ss., 2289, 2373; XIII 14 y XXIV A.

— Procedimientos que invocan a Hermes: *PGM* VII 540, 919; VIII 1-63 y XIII 270-277.

— O que suponen la identificación del mago con Hermes: *PGM* V 213-302.

— O que utilizan una estatuilla de Hermes: *PGM* IV 2359; V 370-439; VII 665 y XII 145.

2) Los relativos a la doctrina hermética:

— Plegarias al Dios Supremo *(Aiốn* o Señor del *Aiốn):* *PGM* IV 1115-1164[84]; XII 238-269; XIII 62-71, 570-582[85] y 761-773.

— Plegarias al Sol: *PGM* IV 1165-1225 y 1598 ss[86].

— «La creación del Mundo *(Kosmopoiïa)»* de *PGM* XIII (Gran papiro de Leiden). *PGM* XIII 138-213 y 443-563 (segunda versión)[87].

---

[83] En las notas a esta traducción se ponen de manifiesto las numerosas coincidencias doctrinales con el hermetismo. Que hubo de haber una relación directa, lo prueba el hecho de la presencia en *PGM* III 591-609 de la plegaria de *Asc.* 41.

[84] Cf. el comentario de REITZENSTEIN, *Poimandres,* págs. 277-278.

[85] *Ibid.,* págs. 22-23.

[86] *Ibid.,* págs. 28-29.

[87] Cf. el comentario de DIETERICH, *Abraxas,* págs. 1-166.

— La «Receta de inmortalidad»: *PGM* IV 475-732[88].

Todos estos textos son citados en las notas a la traducción. Los paralelismos evidentes con la doctrina hermética son testimonio de la íntima simbiosis de la magia y la piedad herméticas. La datación es sólo aproximada, aunque parece claro que existieron antes que los textos filosóficos[89].

[88] La denominada por DIETERICH «Liturgia de Mitra» (cf. *Eine Mithrasliturgie*, págs. 2-21). No parece que lo sea; a lo que sí se ajusta es a la doctrina hermética.

[89] Cronología detallada, en FESTUGIÈRE, *Idéal*, pág. 281, 1.

BIBLIOGRAFÍA

AGUSTÍN DE HIPONA, *La Ciudad de Dios,* ed. y trad. de J. MORÁN, en *Obras de San Agustín,* Madrid, 1964-1965, vols. XVI-XVII.

APULEYO, *De Deo Socratis. De Platone et eius dogmate. De Mundo,* ed. y trad. de J. BEAUJEU, París, 1973.

—, *Metamorfosis,* trad. de L. RUBIO, Madrid, 1978.

ARISTÓTELES, *Metafísica,* ed. y trad. de V. GARCÍA YEBRA, Madrid, 1982².

—, *De caelo,* ed. y trad. de P. MORAUX, París, 1965; trad. de T. CALVO, Madrid, 1996.

— *Física,* ed. y trad. de H. CARTERON, París, 1983, 2 vols.; trad. de G. RODRIGUEZ DE ECHANDÍA, Madrid, 1995.

— *De anima,* ed. y trad. de A. JANNONE, E. BARBOTIN, París, 1980; trad. de T. CALVO, Madrid, 1978.

— *Ética a Nicómaco,* ed. y trad. de M. ARAUJO, J. MARÍAS, Madrid, 1985.

—, *De generatione y corruptione. De sensu et sensatione. De memoria et reminiscentia. De somno et vigilia. De insomniis. De divinatione per somnum. De longitudine et brevitate vitae. De iuventute et senectute,* trad. de E. LA CROCE, A. BERNABÉ, Madrid, 1987.

A. BARUCQ, F. DAUMAS, *Hymnes et prières de l'Égypte ancienne,* París, 1980.

M. Berthelot, F. Ruelle, *Collection des anciens alchimistes grecs,* París, 1887, 3 vols.

H. D. Betz, *The Greek Magical Papyri in translation,* Chicago, 1986.

U. Bianchi (ed.), *Le origini dello gnosticismo* (Colloquio di Messina, 13-18 Aprile 1966), Leiden, 1970².

J. Bidez, F. Cumont, *Les Mages hellenisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque,* París, 1973², 2 vols.

Boecio, *De Consolatione Philosophiae,* trad. de P. Masa, Buenos Aires, 1973.

F. Boll, *Sphaera. Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder,* Leipzig, 1903.

—, *Sternglaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie,* Berlín, 1931.

H. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte,* Berlín, 1952.

A. Bouché-Leclerq, *L'Astrologie Grecque,* París, 1899.

W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis,* Gotinga, 1907.

—, *Religionsgeschichtliche Studien (Aufsätze zur Religionsgeschichte des hellenistichen Zeitalters),* ed. de A. F. Verheule, *Novum Testamentum,* sup. 10, 97-191, Leiden, 1960.

—, «Kore Kosmu», en A. Pauly, G. Wissowa, *Real-Encyclopädie...,* XI, cols. 1386-1391.

—, *Jesus der Herr. Nachträge und Auseinandersetzungen zu Kyrios Christos,* Gotinga, 1916.

—, H. Gressmann, *Die Religion des Judentums im späthellenistichen Zeitalter,* Tubinga, 1926².

P. Boylan, *Thoth the Hermes of Egypt,* Oxford, 1922.

E. Bresciani (trad.), *Letteratura e poesia dell'antico Egitto,* Turín, 1963.

G. Bruno, *Sobre la Causa, Principio y Unidad. Sobre el infinito Universo y mundos. Expulsión de la Bestia triunfante. Sobre Magia. Sobre la composición de imágenes,* trad. y selecc. de I. Gómez de Liaño, Madrid, 1973.

—, *La cena de las cenizas,* trad. de M. A. Granada, Madrid, 1993.

E. A. W. BUDGE (trad.), *The Book of the Dead*, Londres, 1923[2] (reimpr., 1986).
—, *Egyptian Magic*, Londres, 1930 (reimpr., 1978).
J. L. CALVO, M. D. SÁNCHEZ (trads.), *Textos de Magia en Papiros griegos*, Madrid, 1987.
M. T. CICERÓN, *De Natura Deorum. Academica*, ed. y trad. de H. RACKHAM, Cambridge (Mass.) - Londres, 1979.
—, *De re publica*, trad. de A. D'ORS, Madrid, 1984.
CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Contra Juliano*, ed. y selecc. de W. SCOTT, *Hermetica*, IV, págs. 191-227.
CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Extractos de Teódoto*, trad. de J. MONTSERRAT, *Los Gnósticos*, II, págs. 344 ss.
—, *Protréptico*, ed. y trad. de C. MONDESERT, A. PLASSART, París, 1949[2].
F. CUMONT, *Astrology and religion among the Greeks and Romans*, Nueva York, 1960.
—, *La théologie solaire du paganisme romain*, Acad. des Ins. et Bel. Let., t. XII, II part., París, 1909.
—, *Las religiones orientales en el paganismo romano*, Madrid, 1987.
—, *L'Égypte des astrologues*, Bruselas, 1937.
—, *Lux perpetua*, París, 1949.
—, *Recherches sur le symbolisme funéraire des romains*, París, 1942.
—, «Jupiter Summus Exsuperantissimus», *Archiv für Religionswissenschaft* 9 (1906), 323-336.
J. DAGENS, «Hermétisme et cabale a France, de Lefèvre d'Étaples à Bousset», *Revue de littérature comparée* (1961), 5 ss.
F. DAUMAS, «Amour de la vie et sens du divin dans l'Égypte ancienne», en *Magie des extrêmes* (Études carmélitaines, 31), París, 1953.
—, «Le fonds égyptien de l'hermétisme», en J. RIES (ed.), *Gnosticisme et Monde Hellénistique*, Lovaina, 1982, págs. 3-25.
—, *Les Dieux de l'Égypte*, París, 1970.
—, *La civilización del Egipto faraónico*, Barcelona, 1972.
G. M. DE DURAND, «Un traité hermétique conservé en arménien», *Revue d'Histoire des Religions* 190 (1976), 55-72.

C. de Santis, «Gli scritti ermetici del sesto codice di Nag Hammadi», *Studi e materiali di storia delle religioni* 11 (1987), 82-163.

L. Delatte, *Textes latins et vieux français relatifs aux Cyranides,* Bib. Fac. Phil. et Let. Univ. Liège., fasc. XCIII, Lieja-París, 1942.

—, S. Govaerts, J. Denooz, *Index du Corpus Hermeticum,* Roma, 1977.

Ph. Derchain, «Le rôle du pharaon dans le maintien de l'ordre cosmique», en *Le pouvoir et le sacré* (Annal. du Centre d'étude des Relig. Inst. Solvay), Bruselas, 1962, págs. 61-73.

—, «Sur l'authenticité de l'inspiration égyptienne dans le Corpus Hermeticum», *Rev. d'Hist. des Religions* 161 (1962), 75-198.

— (ed. y trad.), *Le papyrus Salt 825. Rituel pour la conservation de la vie en Égypte,* Bruselas 1965.

—, «La Religión egipcia», en H.-Ch. Puech, *Historia de las Religiones,* I, Madrid, 1983[5], págs. 101-192.

—, *Religions en Égypte hellénistique et romaine,* Colloque de Strasbourg, 16-18 mai 1967, París, 1969.

E. des Places, *Platon. Lexique,* París, 1964, 2 vols.

H. Diels, *Doxographi Graeci,* Berlín, 1965 (reimpr., 1976).

A. Dieterich, *Abraxas. Studien zur Religionsgeschichte des spätern Altertums,* Leipzig, 1891.

—, *Eine Mithrasliturgie,* Leipzig, 1923[3].

J. Dillon, *The Middle Platonists,* Londres, 1977.

Diógenes Laercio, *Vitae philosophorum,* ed. y trad. de R. D. Hicks, Cambridge (Mass.) - Londres, 1980, 2 vols.

Dionisio Aeropagita, *De divinis nominibus. Theologia mystica,* trad. de J. Batalla, Barcelona, 1986.

C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks,* Londres, 1935.

E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional,* Madrid, 1983.

—, *Paganos y cristianos en una época de angustia,* Madrid, 1975.

J. Doresse, «La Gnosis» y «El hermetismo egiptianizante», en H.-Ch. Puech, *Historia de las religiones,* II, Madrid, 1984, vol. 6, págs. 1-163.

—, «Hermès et la Gnose. A propos de l'Asclepius copte», *Novum Testamentum* 1 (1956), 54-69.

—, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*, París, 1958-1959, 2 vols.

F. Dunand, «L'Oracle du Potier et la formation de l'apocalyptique en Égypte», en *L'Apocalyptique* (Univ. de Scien. Hum. de Strasbourg. Et d'Hist. des Rel., vol. 3), París, 1977, págs. 39-67.

M. Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Madrid, 1978 (I), 1979 (II), 1983 (III/1).

—, *Tratado de Historia de las religiones*, Madrid, 1981.

—, *Forgerons et alchimistes*, París, 1977.

E. Elorduy, *El Estoicismo*, Madrid, 1972, 2 vols.

O. R. Faulkner, *The Ancient Egyptian Pyramid Texte*, Oxford, 1969.

A. S. Ferguson, *Hellenistic Athens*, Londres, 1911.

—, «Addenda» al vol. IV de Scott, *Hermetica*.

A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*. I: *L'Astrologie et les sciences occultes*, París, 1950[2]; II: *Le Dieu cosmique*, 1949; III: *Les doctrines de l'ame*, 1953[3]; IV: *Le dieu inconnu et la gnose*, 1954[3].

—, *Hermétisme et mystique païenne*, París, 1967.

—, *L'Idéal religieux des grecs et l'Evangile*, París, 1932.

—, *La vie spirituelle en Grèce à l'époque hellénistique*, París, 1977.

—, *Études de religion grecque et hellénistique*, París, 1972.

—, *Epicuro y sus dioses*, Buenos Aires, 1979.

—, y A. D. Nock (ed. y trad.), *Hermès Trismégiste (Corpus Hermeticum)* I: *Poimandrès. Traités II-XII*, París, 1983[6]; II: *Traités XIII-XVIII*, 1983[4]; III: *Fragments extraits de Stobée*, 1983[4]; IV: *Fragments extraits de Stobée (XXIII-XXIX). Fragments divers*, 1983[4].

Filón de Alejandría, ed. y trad. de F. H. Colson, G. H. Whitaker, J. W. Earp, Cambridge (Mass.) – Londres, 1929 ss., 10 vols. y 2 supl.

—, *Quod omnis probus liber sit. De opificio mundi. De migratione Abrahami*, trad. de J. Montserrat, Barcelona, 1983.

FÍRMICO MATERNO, *Mathesis*, ed. de W. KROLL, F. SKUTSCH, O. ZIEGLER, Leipzig, 1897, 1913, 2 vols. (reimpr., 1968)

—, *De errore profanarum religionum*, ed. y trad. de R. TURCAN, París, 1982.

G. FOWDEN, *The Egyptian Hermes. A historical approach to the late pagan mind*, Cambridge, 1986.

M. L. FREYBURGER-GALLAND, G. FREYBURGER, J. C. TAUTIL, *Sectes religieuses en Grèce et à Rome dans l'Antiquité païenne*, París, 1986.

F. GARCÍA BAZÁN, «Transcendencia y revelación divinas en los textos gnósticos de Nag-Hammadi», *Revista Bíblica* 43 (1981), 233-253.

—, *Neoplatonismo-Gnosticismo-Cristianismo*, Buenos Aires, 1986.

—, *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*, Buenos Aires, 1978[2].

—, *Oráculos caldeos*, Madrid, 1991.

—, J. MONTSERRAT, A. PIÑERO, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*, Madrid, 1997 (vol. I).

A. H. GARDINER, *The attitude of the ancient egyptians to death and to the dead*, Cambridge, 1935.

J. GEFFCKEN, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, Heidelberg, 1929[2].

A. GONZÁLEZ BLANCO, «Hermetism. A Bibliographical Approach», en W. HAASE, H. TEMPORINI, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlín, 1984, vol. II 17, 4, 2240-2281.

W. C. GRESE, *Corpus Hermeticum XIII and Early Christian literature*, Leiden, 1979.

W. GUNDEL, *Neue astrologische Texte des Hermes Trismegistos*, Abh. der Bay. Akad. der Wis. Heft, 12, Múnich, 1936.

—, *Dekane und Dekansternbilder*, Stud. der Bib. Warburg, 19, Glückstad y Hamburgo, 1936.

—, «Dekane», en A. PAULY, G. WISSOWA, *Real-Encyclopädie...*, sup. VII, cols. 116-124.

R. HALLEUX, J. SCHAMMP (ed. y trad.), *Les lapidaires grecs*, París, 1985.

J. HANI, *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque,* París, 1976.

HERMES TRISMEGISTO, *Tratados del Corpus Hermeticum,* trad. de J. GARCÍA FONT, Barcelona, 1997.

—, *Obras completas,* ed. y trad. de M. A. MUÑOZ MOYA, Cerdanyola del Vallès (Barcelona), 1985-1988, 3 vols.

HIPÓLITO DE ROMA, *Refutación de todas las herejías,* trad. de J. MONTSERRAT, en *Los Gnósticos,* II.

TH. HOPFNER, «Mageia», en A. PAULY, G. WISSOWA, *Real-Encyclopädie...,* cols. 301-393.

J. L. IDELER, «Iatromathematika», en *Physici et medici graeci minores,* Berlín, 1841, vol. I.

IRENEO DE LYÓN, *Adversus Haereses,* Lib. I, trad. de J. MONTSERRAT, en *Los Gnósticos,* I.

W. JAEGER, *Aristóteles,* Madrid, 1983.

—, *Cristianismo primitivo y paideia griega,* México, 1965.

—, *La teología de los primeros filósofos griegos,* Madrid, 1982.

JÁMBLICO, *De mysteriis Aegyptiorum,* ed. y trad. de E. DES PLACES, París, 1966; trad. de E. A. RAMOS, Madrid, 1997.

—, *De Anima,* trad. de A. J. FESTUGIÈRE, *Révélation...,* III, págs. 177-264.

—, *Theologumena arithmeticae,* ed. de V. DE FALCO, Leipzig, 1922.

JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates. Apología,* trad. de A. GARCÍA CALVO, Estella, 1971.

H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist* (vol. I: *Die mythologische Gnosis),* Gotinga, 1934.

—, *La Religion gnostique,* París, 1978.

JULIANO, *Discursos I-XII,* trad. de J. GARCÍA BLANCO, Madrid, 1979, 2 vols.

—, *Contra los galileos. Cartas y fragmentos. Testimonios. Leyes,* trad. de J. GARCÍA BLANCO, P. JIMÉNEZ, Madrid, 1982.

D. KAIMAKIS (ed.), *Die Kyraniden,* Beiträge zur Klass. Philologie, 76, Meisenhein am Glan, 1976.

G. S. KIRK, J. E. RAVEN, *Los filósofos presocráticos,* Madrid, 1974.

M. KRAUSE, P. LABIB (ed. y trad.), *Gnostiche und hermetische Schriften aus Codex II und Codex VI,* Abhand. des Deut. Archäol. Inst. Kairo-Koptische Reihe, 2, Glückstadt, 1971.

J. KROLL, *Die Lehren des Hermes Trismegistos* Beiträge zur Ges. der Phil. des Mittel. Texte und Unters., XII, Münster, 1914.

W. KROLL, «Hermes Trismegistos», en A. PAULY, G. WISSOWA, *Real-Encyclopädie...,* VIII, cols. 792-823.

LACTANCIO, *Institutiones diuinae,* ed. y selecc. de W. SCOTT, *Hermetica,* vol. IV; trad. de E. SÁNCHEZ SALOR, Madrid, 1990.

E. LAFFONT, *Les livres de sagesses des pharaons,* París, 1979.

C. LALOUETTE, *La littérature égyptienne,* París, 1981.

F. LARA PEINADO, *El Libro de los Muertos,* Madrid, 1989.

G. LEFEBVRE (ed. y trad.), *Le tombeau de Pétosiris,* El Cairo, 1923-1924, 2 vols.

—, *Grammaire de l'Égyptien classique,* El Cairo, 1955.

H. LEISEGANG, *La Gnose,* París, 1951 (reimpr., 1971).

A. LÓPEZ PEGO, «'Phármakon athanasías' en la literatura cristiana de los primeros siglos», en *Homenaje a Luis Gil: Charis Didaskalias,* ed. de R. M. AGUILAR, M. LÓPEZ SALVÁ, I. RODRÍGUEZ, Madrid, 1994, págs. 579-606.

S. R. C. LILLA, *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism,* Oxford, 1971.

A. A. LONG, *La filosofía helenística,* Madrid, 1984.

A. T. MACROBIO, *Commentarium in somnium Scipionis,* ed. de J. WILLIS, Leipzig, 1970.

J.-P. MAHÉ, *Hermès en Haute-Égypte*. I: *Les textes hermétiques de Nag Hammadi et leurs parallèles grecs et latins;* II: *Le fragment du Discours parfait et les Définitions hermétiques arméniennes,* Quebec, 1978, 1982.

MANETÓN, ed. y trad. de W. G. WADDELL, Cambridge (Mass.) - Londres, 1980.

MANILIO, *Astrología,* trad. de F. CALERO, M.ª J. ECHARQUE, Madrid, 1996.

MARCO AURELIO, ed. y trad. de C. R. HAINES, Cambridge (Mass.)-Londres, 1987; trad. de R. BACH, Madrid, 1977.

L. MASSIGNON, «Inventaire de la littérature hermétique arabe», en FESTUGIÈRE, *Révélation*, I, págs. 384-400.
J.-F. MATTEI, *Pythagore et les pythagoriciens*, París, 1993.
G. R. S. MEAD, *Thrice-Greatest Hermes. Studies in Hellenistic theosophy and gnosis*, Londres, 1906.
F. DE MELY, C. E. RUELLE, *Les lapidaires de l'Antiquité et du Moyen âge*, París, 1898, 1902.
J. E. MÉNARD (ed. y trad.), *L'Authentikos Logos*, Quebec, 1977.
— (ed.), *Les textes de Nag Hammadi*, Colloque du Centre d'Histoire des Religions (Strasbourg, 23-25 oct., 1974), Leiden, 1975.
L. MÉNARD (trad.), *Hermès Trismégiste. Traduction complète*, París, 1866.
PH. MERLAN, *From Platonism to Neoplatonism*, La Haya, 1975.
S. A. B. MERCER, *The Pyramid Texts*, Londres, 1952, vols. I-IV.
J. MONTSERRAT TORRENTS (trad. y selecc.), *Los gnósticos*, Madrid, 1983, 2 vols.
—, «La cosmogonie du Timée et les premiers chapitres de la Genèse», *Archivio di Filosofia* 1 (1985), 287-298.
—, «El Timeo: de la política a la ciencia a través de la imaginación», *Enrahonar* 12 (1985).
—, *Las transformaciones del platonismo*, Pub. Univ. Aut. Barcelona, Bellaterra, 1987.
—, «El Platonismo de la doctrina valentiniana de las tres hipóstasis», *Enrahonar* 1 (1981).
—, «Los fundamentos filosóficos de las gnosis occidentales», en *La gnosis o el conocimiento de lo oculto*, Univ. Complutense, curso de verano de El Escorial, 1989, Madrid, 1990, págs. 39-52.
—, A. PIÑERO, F. G.ª BAZÁN (trads.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*, Madrid, 1997 (vol. I).
J. MOREAU, *Aristóteles y su escuela*, Buenos Aires, 1979.
—, *L'Ame du Monde, de Platon aux stoïciens*, París, 1939 (reimpr., 1981).
S. MORENZ, *La religion égyptienne*, París, 1962.
A. D. NOCK, *Essays on Religion and the Ancient World* (ed. y selecc. de Z. STEWART), Oxford, 1972, 2 vols.

—, A. J. FESTUGIÈRE (ed. y trad.), *Hermès Trismégiste,* París, 1983.

E. NORDEN, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur formengeschichte religiöser Rede,* Leipzig-Berlín, 1913.

NUMENIO DE APAMEA, *Fragmentos,* ed. y trad. de E. DES PLACES, París, 1973; trad. de F. G.ª BAZÁN, Madrid, 1991.

Oráculos caldeos, ed. y trad. de E. DES PLACES, París, 1971; trad. de F. G.ª BAZÁN, Madrid, 1991.

Oráculos sibilinos, ed. y trad. de C. ALEXANDRE, París, 1841, 1856, 2 vols; trad. de A. DÍEZ, en *Apócrifos del Antiguo Testamento,* Madrid, 1982.

W. OTTO, *Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des Hellenismus,* Breslau, 1904-1907, 2 vols.

A. PAULY, G. WISSOWA, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft,* 1893 ss.

B. A. PEARSON, «Jewish Elements in Corpus Hermeticum I *(Poimandres)*», en *Mélanges G. Quispel,* Leiden, 1981, págs. 336- 348.

M. PERIAGO (trad.), *Himnos órficos,* Madrid, 1987.

M. PHILONENKO, «Le Poimandrès et la liturgie juive», en F. DUNAND, P. LEVEQUE, *Les syncrétismes dans les religions de l'Antiquité,* Leiden, 1975, págs. 204-211.

R. PIETSCHMANN, *Hermes Trismegistos nach ägyptischen und orientalischen Überlieferungen,* Leipzig, 1875.

A. PIÑERO, J. MONTSERRAT, F. G.ª BAZÁN, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi,* Madrid, 1997 (vol. I).

PLATÓN, *Banquete,* trad. de L. GIL, Madrid, 1974.

—, *Crátilo,* trad. de F. DE P. SAMARANCH, Madrid, 1974.

—, *Fedón,* trad. de L. GIL, Madrid, 1974.

—, *Fedro,* trad. de M. ARAUJO, Madrid, 1974.

—, *Gorgias,* trad. de F. G.ª YAGÜE, Madrid, 1974.

—, *Leyes,* ed. y trad. de J. M. PABÓN, M. FDEZ. GALIANO, Madrid, 1983, 2 vols.

—, *Epinomis,* ed. y trad. de E. DES PLACES, París, 1956.

—, *Menón,* ed. y trad. de A. RUIZ DE ELVIRA, Madrid, 1986.

—, *Parménides,* trad. de J. A. MÍGUEZ, Madrid, 1974.

—, *Político,* trad. de F. de P. Samaranch, Madrid, 1974.
—, *República,* ed. y trad. de J. M. Pabón, M. Fdez. Galiano, Madrid, 1981, 3 vols.
—, *Teeteto,* trad. de J. A. Míguez, Madrid, 1974.
—, *Timeo,* ed. y trad. de A. Rivaud, París, 1985; trad. de M.ª A. Durán, F. Lisi, Madrid, 1992.
Plotino, *Enéadas,* ed. y trad. de É. Bréhier, París, 1924-1938, 7 vols.; trad. J. Igal, Madrid, 1982, 1985, 1998, 3 vols.
Plutarco, *De Iside et Osiride. De E apud Delfos. De Pythiae oraculis. De defectu oracularum,* ed. y trad. de F. Cole, Cambridge (Mass.)-Londres, 1984; trad. de M. G.ª Valdés, Madrid, 1987.
—, *De tranquilitate animi,* ed. y trad. de J. Dumortier, J. Defradas, París, 1975.
—, *De stoicorum repugnantia. De communibus notitiis adversus Stoicos,* ed. y trad. de H. Cherniss, Cambridge-Londres, 1980.
—, *De sera numinis vindicta. De fato,* ed. y trad. de P. H. de Lacy, B. Einarson, Cambridge - Londres, 1982.
—, *De facie quae in orbe lunae apparet,* ed. y trad. de W. C. Helmbold, H. Cherniss, Cambridge - Londres, 1978.
Porfirio, *Ad Marcellam,* ed. y trad. de E. des Places, París, 1982.
—, *De Abstinentia,* trad. de M. Periago, Madrid, 1984.
—, *A Gauro. Sobre la animación del embrión,* trad. de A.-J. Festugière, *Révélation...,* III, págs. 265-302.
K. Preisendanz (ed. y trad.), *Papyri graecae magicae. Die griechischen Zauberpapyri,* Berlín-Leipzig, 1928, 1931, 1940, 3 vols.
Proclo, *Teología platónica,* ed. y trad. de H. D. Saffrey, L. G. Westerink, París, 1974.
—, *Sobre el arte hierático,* trad. de A.-J. Festugière, *Révélation...,* I, págs. 134-136.
—, *Comentario sobre el Timeo,* trad. de A.-J. Festugière, París, 1966-1968, 3 vols.
Pseudo Aristóteles, *De mundo,* ed. de W. Lorimer, París, 1933; trad. de A. Festugière, en *Révélation,* II, págs. 460-477.

H.-CH. PUECH, *En quête de la Gnose. I.- La gnose et le temps; II.- Sur l'Evangile selon Thomas*, París, 1978 = *En torno a la Gnosis I* [trad. F. PÉREZ], Madrid, 1982.
K. REINHARDT, *Kosmos und Sympathie*, Múnich, 1926 (reimpr., 1976).
—, *Poseidonios*, Múnich, 1921 (reimpr., Hildesheim, 1976).
R. REITZENSTEIN, *Poimandres. Studien zur griechisch ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig, 1904.
—, *Die Hellenistichen Mysterienreligionen*, Leipzig y Berlín, 1910.
—, *Die Göttin Psyche in der hellenistichen und frühchristlichen Literatur*, Heidelberg, 1917.
—, y H. H. SCHAEDER, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griecheland*, Leipzig, 1926.
J. RIES, Y. JANSSENS, J. M. SEVRIN (eds.), *Gnosticisme et Monde Hellénistique*, Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve, 11-14 mars 1980, Lovaina, 1982.
E. RIESS, «Alchimie», en A. PAULY, G. WISSOWA, *Real-Encyclopädie...*, I, cols. 1338 ss.
—, «Astrologie», *ibid.*, IIB, cols. 1802-1828.
H. RITTER, *Picatrix, ein arabisches Handbuch hellenisticher Magie*, Vorträge der Bib. Warburg, 1921-1922, Leipzig, 1923.
J. M. ROBINSON, *The Nag Hammadi Library in English*, Leiden, 1984.
E. ROHDE, *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, México, 1948.
J. RUSKA, *Tabula Smaragdina, ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur*, Heidelberg, 1926.
F. DE P. SAMARANCH, *Elementos egipcios en el 'Corpus Hermeticum'*, tesis doctoral, Fac. Fil. y Let., Madrid, 1970.
A. DE SANTOS OTERO (ed. y trad.), *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid, 1985[5].
S. SAUNERON, *Les prêtes de l'ancienne Égypte*, París, 1957.
—, *Esna V: Les fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme*, El Cairo, 1962.
—, y J. YOYOTTE (ed. y trad.), «La naissance du monde selon l'Égypte ancienne», en *La naissance du monde*, Sources Orientales, I, París, 1959, págs. 17-91.

C. SCHMIDT, *Koptisch-Gnostiche Schriften (Vol. I). Die Pistis Sophia. Die beiden Bücher des Jesu. Unbekanntes altgnostisches Werk*, Leipzig, 1905.

G. SCHOLEM, *La Cábala y su simbolismo*, Madrid, 1985.

W. SCOTT, *Hermetica*. I: *Introduction, texts and translation;* II: *Notes on the Corpus Hermeticum;* III: *Notes on the latin Asclepius and the hermetic excerpts of Stobaeus;* IV: *Testimonia, addenda and indices*, Oxford, 1924-1936 (reimpr., Boston, 1985).

L. A. SÉNECA, *Naturales quaestiones*, ed. y trad. de P. OLTRAMARE, París, 1929, 2 vols.

—, *De providentia. De constantia sapientis. De ira. Consolationes. De vita beata. De otio. De tranquillitate animi. De brevitate vitae*, trad. de C. CODOÑER, Madrid, 1986.

—, *Epístolas morales a Lucilio*, trad. de I. ROCA, Madrid, 1986, 1989, 2 vols.

K. SETHE, *Die altägyptischen Pyramidentexte*, Leipzig, 1908.

G. SFAMENI, *Gnostica et Hermetica. Saggi sullo gnosticismo e sull'ermetismo*, Roma, 1982.

W. TARN, G. T. GRIFFITH, *La civilización helenística*, México, 1969.

L. THORNDIKE, *History of magic and experimental Science during the first thirteen centuries of our era*, Nueva York, 1923-1941, vol. II, págs. 214 ss. («Hermetic books in the Middle Ages»), págs. 813 ss. («Picatrix»).

K. W. TRÖGER, *Mysterienglaube und Gnosis in CH XIII*, Texte und Unters. zur Ges. der altchrist. Lit., Berlín, 1971.

J. VANDIER (ed. y trad.), *Le papyrus de Jumilhac*, París, 1962.

G. VAN MOORSEL, *The Mysteries of Hermes Trismegistus*, Utrecht, 1955.

H. VON ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, Leipzig, 1902-1905, 3 vols. (reimpr., Stuttgart, 1964, 4 vols.); trad. (vol. I) A. J. CAPPELLETTI, Madrid, 1996.

R. E. WITT, *Albinus and the history of Middle Platonism*, Amsterdam, 1971.

F. A. YATES, *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Barcelona, 1983.

—, *La Filosofía oculta en la Época Isabelina,* México, 1982.
J. YOYOTTE, «El pensamiento prefilosófico en Egipto», en B. PARAIN, *Historia de la Filosofía,* I, Madrid, 1984.
—, «Bakhtis: religion égyptienne et culture grecque à Edfou», en PH. DERCHAIN, *Religions en Égypte,* págs. 127-141.
—, «Le jugement des morts dans l'Égypte ancienne», en *Le jugement des morts,* Sources orientales, 4, París, 1961, págs. 17-80.
TH. ZIELINSKI, «Hermes und die Hermetik. 1.- Das hermetische Corpus», *Archiv für Religionswissenschaft* 8 (1905), 321-372.
—, «Hermes und die Hermetik. 2.- Der Ursprung der Hermetik», *ibid.* 9 (1906), 25-60.
ZÓSIMO DE PANÓPOLIS, *Sobre la letra Omega,* en W. SCOTT (ed.), *Hermetica,* IV, págs. 104-110; trad. de A.-J. FESTUGIÈRE, *Révélation,* I, págs. 263-273.
—, *Cuenta final,* en W. SCOTT (ed.), *ibid.,* págs. 111-112; trad. de A.-J. FESTUGIÈRE, *ibid.,* págs. 275-281.

En *Internet* también hay fuentes de información interesantes, aunque, en general, poco rigurosas; entre las excepciones:

Caduceus: The hermetic quarterly:
http://www.levity.com/alchemy/caducmag.html (publicación trimestral; enlaces de interés relativos a la filosofía y la magia herméticas, así como artículos de la revista).

Cauda Pavonis: Studies In Hermeticism:
http://www.wsu.edu:8080/~english/CaudaPavonis.html (ed. de S. J. LINDEN, Washington State Univ., publicación semestral, desde 1982).

Hermetic Journal:
http://www.levity.com/alchemy/journal.html (publicación trimestral, contenidos de la revista desde 1978. Muy interesante).

Hermetic Net:
http://www.ctv.es/USERS/hermetica (selección de enlaces comentados, base de datos de enlaces diversos relacionados con el hermetismo).

The gnostic society:
http://home.sol.no/~noetic/hermetic.htm (Index of www Resources on Hermeticism) [hiperenlaces].
Trismegistus, a rediscovery:
http://www.akhnaton.com/8artic/8tri.htm
(Tesis: Hermes Trimegisto es el faraón Amenofis IV - Ajenatón.)

PRINCIPALES ABREVIATURAS

Textos Herméticos

AH:	*Alquimia Hermética* 1-33.
Asc.:	*Asclepio.*
CH:	*Corpus Hermeticum* I-XIV, XVI-XVIII.
DH:	*Definiciones Herméticas armenias* I-X.
FH:	*Fragmentos Herméticos* 1-37.
NH VI:	*Códice VI de Nag Hammadi.*
SH:	*Stobaei Hermetica* I-XXIX (Extractos de Estobeo).

Autores

Barucq	A. Barucq, F. Daumas, *Hymnes et prières de l'Égypte ancienne.*
Festugière, *Rév*	*Révélation d'Hermes Trismegiste.*
Festugière, *H.M.*	*Hermétisme et mystique païenne.*
Mahé	J.-P. Mahé, *Hermès en Haute Égypte,* I-II.
Nock-Fest.	A. D. Nock - A. J. Festugière, *Hermès Trismégiste,* I-IV.
PGM	*Papyri Graecae Magicae* (ed. Preisendanz).

RE — A. Pauly, G. Wissowa, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft.*
Scott — W. Scott, *Hermetica,* I-IV.
SVF — H. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta.*

Signos

... Laguna
⟨ ⟩ Conjetura[90]
[ ] Pasaje corrupto, con traducción
[...] Pasaje corrupto sin traducción posible
( ) Adición explicativa

---

[90] Salvo que se indique otra cosa en nota a pie de página, es la conjetura de la edición de Nock y Festugière.

CORPUS HERMETICUM

TRATADOS I-XIV, XVI-XVIII

NOTA INTRODUCTORIA

La *editio princeps* del texto griego es la de A. Turnèbe (París, 1554), que añadió un apéndice al tratado XIV consistente en tres extractos de Estobeo. Este apéndice es el tratado que falta entre el XIV y el XVI, puesto que Flussas (Burdeos, 1574), al reproducir la edición de Turnèbe, hizo del apéndice el tratado XV y dio a los siguientes la numeración correlativa (XVI-XVIII); ésta se ha mantenido en las ediciones modernas y, consiguientemente, ha desaparecido *CH* XV.

Todos los manuscritos tienen una laguna entre *CH* I y *CH* IIB: el título, *De Hermes a Tat: Discurso Universal,* demuestra que ha desaparecido un tratado completo (lo demuestra Reitzenstein, *Poimandres,* pág. 193), así como el comienzo del actual *CH* II, que Estobeo cita con el título *De Hermes, de los Discursos a Asclepio*.

El *Corpus Hermeticum* ya aparece citado en colecciones de plegarias cristianas de finales del siglo III y será ampliamente usado tanto por autores cristianos (Lactancio, Cirilo, Dídimo) como por los no cristianos (Zósimo, Jámblico) en sus polémicas. En los *Fragmentos Herméticos* de esta traducción hay ejemplos de todos ellos.

Alrededor de 1460, un manuscrito griego procedente de Macedonia (el actual *Laurentianus* LXXI 33 A) llegó a Florencia traído por un monje, uno de los agentes destacados por Cosme de Médicis para la búsqueda y recopilación de manuscritos; en él se incluía una copia de los tratados I al XIV del *Corpus Hermeticum*. Apremiado por un Cosme ya anciano, Marsilio Ficino procedió inmediatamente a su traducción, a pesar de que ello suponía posponer la de los manuscritos de Platón, previamente reunidos. Hermes antes que Platón: ello muestra el prestigio de que gozó el Trimegisto en el Renacimiento.

La lista de tratados es la siguiente:

CH I. De Hermes Trimegisto: Poimandres.
CH IIA. De Hermes a Tat: Discurso Universal (tratado perdido).
CH IIB. (Título perdido. Tema: el movimiento. Denominaciones de Dios).
CH III. De Hermes: Discurso Sagrado.
CH IV. De Hermes a Tat: la Crátera o la Unidad.
CH V. Que Dios es invisible y, a la vez, muy evidente.
CH VI. Que el bien sólo es en Dios y en ningún otro.
CH VII. Que la ignorancia de Dios es el mayor mal entre los hombres.
CH VIII. Que ningún ser perece sino que equívocamente se denomina destrucción y muerte a lo que no es sino cambio.
CH IX. En torno al pensar y al sentir.
CH X. De Hermes Trimegisto: la llave.
CH XI. El Pensamiento a Hermes.
CH XII. De Hermes a Tat: el pensamiento común.

CH XIII. De Hermes a Tat: en torno a la regeneración y al voto de silencio.
CH XIV. De Hermes a Asclepio.
CH XVI. De Asclepio al rey Amón: Definiciones.
CH XVII. (Lo incorpóreo).
CH XVIII. Sobre cómo el alma es obstaculizada por las afecciones del cuerpo.

Añado en anexo el sexto tratado del códice VI de Nag Hammadi, *La Ogdóada y la Enéada*, que narra una experiencia similar, en la forma y en el fondo, a la de *CH* XIII.

TRATADO I

DE HERMES TRIMEGISTO: POIMANDRES[1]

SINOPSIS

1. Prólogo (1-3): condiciones de la visión y aparición de Poimandres.

2. Revelación:

   2.1. Cosmogénesis (4-11):

      2.1.1. En el principio... (4-6): luz-*lógos*, oscuridad-materia. Los cuatro elementos
      2.1.2. El cosmos arquetípico (7-8)
      2.1.3. El cosmos sensible (8-11): el *Noûs* Demiurgo crea siete gobernadores (destino); unido al *Lógos*, activa el cosmos celeste, que, a su vez, activa el mundo sublunar.

---

[1] El *Poimandres* es el tratado en el que son más explícitos los elementos 'externos' al hermetismo: por un lado, las alegorías típicas del gnosticismo cristiano, como el *Ánthrōpos* celeste y, por otro, algunos detalles de la cosmogénesis judía, como el 'sagrado mandato'.

2.2. Antropogénesis-Antropología (12-23):

2.2.1. Origen y naturaleza del hombre:

a. El *Ánthrōpos* arquetípico (12-15): origen y naturaleza divina (del alma). La caída: carácter dual del hombre.

b. Los siete ancestros de la humanidad (16-17): imagen de los siete planetas, encarnación de los siete vicios con los que el alma se reviste en su descenso.

c. El hombre común y los seres sublunares (18-19): ruptura del androginismo original. Mandato divino: «Creced y multiplicaos».

2.2.2. El bien y el mal en el hombre:

a. Consecuencia de la libertad (19-21): amar al cuerpo o reconocerse a sí mismo; dos tipos de hombres.

b. El papel del *Noûs* (22-23): demonio benefactor que asiste a los piadosos. Demonio vengador que castiga a los impíos con la misma depravación.

2.3. Soteriología (24-26):

2.3.1. Muerte del cuerpo (24).

2.3.2. Anábasis del alma a través de las esferas planetarias (25).

2.3.3. Divinización (26): entrada en la Ogdóada (esfera celeste); unión a Dios, por encima de la octava esfera.

3. El sermón de Hermes (27-29): ignorancia o gnosis; ebriedad o lucidez; oscuridad o luz.

4. Acción de gracias (30-32):

4.1. Sentido de la visión (30): la regeneración; el silencio.

4.2. Himno (31).

4.3. Súplica (31-32).

1
Prólogo: condiciones de la visión y aparición de Poimandres

—Estaba[2] hasta tal punto un día sumido en profundas reflexiones en torno a los seres, que tenía mi mente extraviada en las alturas y mis sentidos abotargados, como en la somnolencia que sobreviene tras una comida abundante o un esfuerzo físico intenso[3]. Y en ese estado, parecióme que se presentaba ante mí un ser enorme, tanto que no alcanzaba a adivinar sus límites[4], y que, llamándome por mi nombre, me decía: 1

—¿Qué es lo que deseas ver o escuchar? ¿Qué quieres conocer para llegar a saber y comprender?

—¿Pero quién eres tú?, respondí. 2

---

[2] Habla Hermes: en *CH* XIII 15, Tat, su hijo, le reclamará «la alabanza que oíste de Poimandres cuando te reveló la Ogdóada».

[3] Adormecimiento de los sentidos (independencia y alejamiento de lo corpóreo) como condición de la visión también en *CH* IV 5; X 5; XII 5 y XIII 1.

[4] Tema frecuente en las apariciones de la magia, p. ej., *PGM* IV 696: «...mira fijamente al aire y verás que descienden relámpagos y una luz destellante y que se conmueve la Tierra y que desciende un dios gigantesco con el rostro bañado de luz...» (Calvo, pág. 118). Es lo que explica Jámblico, *Mist.* II 4: «Tal es la magnitud de las apariciones de los dioses que en algunas ocasiones ocultan la totalidad del Universo, al mismo tiempo que el Sol, la Luna y la Tierra no pueden permanecer en reposo cuando ellos descienden» (Des Places, pág. 83). O, en la *Aretalogía de Imuthes-Asclepio,* una aparición de Asclepio durante el sueño, «en pocas palabras, había allí un ser de una talla infinitamente mayor que la del hombre, vestido con una fina tela resplandeciente» (Festugière, *Rév.*, I, pág. 53). Para el tipo de revelación, cf. Festugière, *Rév.*, I, pág. 312 («Révélation au cours d'un songe ou d'un extase»). Reitzenstein, *Poim.* 12, 1, insiste particularmente en los rasgos egipcios de esta visión.

—Yo soy Poimandres[5], el Pensamiento del poder supremo[6]. Conozco lo que buscas y vengo en tu ayuda en todas partes.

3 —Deseo, dije, ser instruido sobre los seres, comprender su naturaleza y llegar a conocer a Dios. ¡Cuánto deseo escuchar!

---

[5] *Poimándrēs*. La denominación puede tener origen griego: de *poimaínō*, «apacentar», y *anḗr*, «hombre», es decir, «pastor de hombres». Es lo que piensa REITZENSTEIN *(Poim.*, pág. 12: «Menschenhirten»), que especula, además, sobre una «Poimandres Gemeinde», con su Libro Sagrado, «Die Sprüche des Poimandres». También puede tener origen egipcio: Poimandres sería el *eime (noûs)* de Ra (Dios Supremo); es lo que piensa SCOTT (I, págs. 16 ss.): Poimandres procedería del copto *p-eime-n-rē*, el *noûs* de Ra. Además, la idea de Dios como pastor del rebaño humano está ampliamente atestada en la religión egipcia, cf. BARUCQ, *Hymnes*, págs. 174, 189, 242, 245 y 246-249.

[6] *Noûs tēs authentías*. El *noûs* personificado aparece también en el *Asclepio* (§ 32: jerarquía del *Noûs)* y en el *FH* 23 *(ap.* CIRILO); el *noûs*, por lo general, es el alma racional contrapuesta a lo irascible y lo concupiscible y completada con el *lógos* (cf. *CH* X 13); además es el intermediario de la experiencia extática (una identificación con el *Noûs* a través del *noûs*, como en *CH* XIII y *NH* VI 6). La traducción ha de respetar el género masculino, «pensamiento» y no «inteligencia», so pena de incurrir en alguna relación paradójica. El *Noûs* aparece también en el gnosticismo como nombre propio de la primera emisión (el Unigénito), del cual procede el *Lógos* (cf. IRENEO, *Adv. Haer.* I 24, 3, en MONTSERRAT, *Gnósticos*, I, pág. 209, y su comentario de la nota 306. Sobre el tema, y del mismo autor, cf. *El platonismo de la doctrina valentiniana de las tres hipóstasis)*. También hay notables semejanzas con NUMENIO (frags. 12, 16, 18, 20, 22, 24 y 26, DES PLACES) y con los *Oráculos caldeos* (frags. 4, 7, 8, 37 y 108, DES PLACES). La relación cosmogónica pensamiento (*noûs*) - palabra *(lógos)* procede de las especulaciones egipcias: el demiurgo Atum se transforma en el artesano Ptah pensándose a sí mismo; en seguida Ptah piensa los demás seres, luego los pronuncia y de este modo vienen a la existencia (cf. DERCHAIN, *Rel. egip.*, págs. 158 ss.).

—Pues retén en tu mente cuanto desees saber y yo te 4
instruiré.

2
Revelación. Cosmogénesis.

No había acabado de decir esto, cuando cambió de apariencia. La visión, de súbito, se había abierto ante mí y contemplé un espectáculo indefinible: todo se había tornado luz sobrenatural serena y alegre, de la que me enamoré con solo mirarla. Había entonces, surgida en una parte (de la luz), una tiniebla[7] des-

[7] *Skótos... ēn, en mérei gegenēménon.* Festugière traduce «survenue à son tour» (o «rammassée dans un coin»); es decir, una tiniebla distinta e independiente de la luz, a la que se contrapone. Pero el texto no parece decir eso: si todo «se había tornado luz» y la tiniebla sobreviene «en una parte» de ella, entonces, la tiniebla (la materia) nace de la luz (es obra de Dios); probablemente en el mismo sentido en que Jámblico, hablando de la teología egipcia, nos dice que «la materia, Dios la hizo avanzar desde la sustancialidad, cuando la materialidad se hubo separado por debajo» *(Sobre los mist.* VIII 3, Des Places, pág. 197). Los §§ 4 y 5 del *Poimandres* pueden compararse con *CH* III 1, donde se narra un proceso semejante. En otros lugares de los *Hermetica*, los más, la concepción de la materia, depende estrechamente de Platón, *Timeo* (el receptáculo de 50d y la *chōra* de 52b); cf., p. ej., *Asc.* 14-15 y, sobre todo, *SH* IX. Sin embargo, en el *Poimandres* debe referirse a la exégesis neopitagórica de Platón: la díada materia que surge de la mónada luz. El texto de Jámblico, antes citado en parte, es interesante porque sintetiza todos los datos del problema; dice Jámblico *(Sobre los mist.* VIII 3): «...la doctrina de los egipcios (= Hermes) sobre los principios, comienza a partir del Uno y continúa hasta la pluralidad; los múltiples, a su vez, están gobernados por el Uno y la naturaleza indeterminada (la díada pitagórica) está gobernada en su totalidad por una cierta Medida determinada y por la Causa Suprema que unifica todas las cosas. En cuanto a la materia, ...» (Des Places, pág. 197). Es lo que afirma el neopitagorismo (cf. Dióg. Laer., VIII 25: en las «Memorias Pitagóricas» se afirma que «la Mónada es el principio de todas las cosas. Saliendo de esta Mónada, la Díada indefinida sirve como sustrato material de la Mónada-causa» [Hicks, pág. 341]). También Numenio, que protesta, como dualista, contra el monismo de «ciertos pitagóricos para los cuales esta díada indeterminada es, ella también, producida por la única mó-

cendente que, espantosa y sombría[8], se esparcía tortuosamente en forma de ⟨serpiente⟩[9], en lo que pude entrever. Y

---

nada, cuando la mónada abandona su naturaleza para tomar la apariencia de díada» (fr. 52 DES PLACES). En resumen, no es inverosímil que lo que se quiera decir en el *Poimandres* es que la materia (oscuridad, la díada pitagórica) ha surgido de Dios (Luz-*Noûs*, la mónada pitagórica). Ello resolvería, además, otro problema que se plantea en los §§ 5 y 8: en el § 5 los elementos son el resultado del *Lógos* incidiendo en la naturaleza húmeda, mientras que en el § 8 son la síntesis del *Lógos* y la voluntad divina, ¿cómo entender que la naturaleza húmeda se asimile a la voluntad divina? REITZENSTEIN *(Poim.*, págs. 44-46) lo soluciona identificando la «voluntad divina» con Isis (= Fisis), una tercera persona divina junto a *Noûs* y *Lógos*. La solución, por contra, es fácil si se acepta la lectura propuesta: la naturaleza húmeda es Dios o parte de Dios, y la materia primordial del cosmos (los elementos) procede de una tiniebla descendente que se escinde de la Luz.

[8] La imagen de la tiniebla es gnóstica: según HIPÓLITO *(Refut.* V 19, «Setianos»), «Las substancias de los principios son Luz y Tinieblas» y más adelante, «pero las tinieblas son un agua terrible a la que fue atraída la Luz junto con el espíritu, siendo introducidos en aquella naturaleza» (MONTSERRAT, *Gnósticos* II, págs. 84-86). Y su origen, persa, cf. HIPÓLITO, *Refut.* I 2, 12 (= SCOTT, II, pág. 20): según Zoroastro, del que Pitágoras sería deudor, los principios originarios son «el Padre, la Luz y la Madre, la Tiniebla», una Tiniebla húmeda y pesada. También PLUTARCO habla del origen iranio del dualismo Luz-Tinieblas, Bien-Mal *(Isis* 46, 369e). Esta interpretación gnóstica de *CH* I 4 la comparten BOUSSET *(Hauptprobleme,* págs. 113-114), J. KROLL *(Lehren,* pág. 235) y JONAS *(Rel. gnost.*, pág. 82). Sin embargo, tampoco hay que olvidar el papel de la tiniebla en la cosmogonía egipcia: en el sistema hermopolitano, la creación depende de la propia diferenciación del caos, puesto que se inició a partir de cuatro parejas de serpientes llamadas abismo, tinieblas, invisible y aguas primordiales (DERCHAIN, *Rel. egip.*, págs. 159-160).

[9] La imagen de la serpiente nos remite a las mismas fuentes. Por un lado, el gnosticismo: según HIPÓLITO *(Refut.* V 9.13, naasenos [naas = serpiente]), «Enseñan que la serpiente es la substancia húmeda... y que nada puede subsistir fuera de la serpiente» (MONTSERRAT, *Gnósticos,* II, pág. 60). También en *Pistis Sophia* c. 126 (SCHMIDT, 207, 7): «Die äussere Finsternis *(skótos)* ist ein grosser Drache». BOUSSET *(Hauptprobleme,*

la tiniebla se transformó en una suerte de naturaleza húmeda que comenzó a agitarse de forma imposible de expresar mientras exhalaba un vapor similar al que produce el fuego y a emitir una especie de ruido, como un lamento indescriptible. Surgió de ella un gemido sin articular que me pareció un sonido de fuego [10].

Salió entonces desde la luz una Palabra [11] santa que al- 5
canzó a la naturaleza y un relámpago violento saltó hacia

---

pág. 101) compara este dragón con el Leviatán de los ofitas. Por otro lado está la cosmogonía egipcia, en la que es natural asociar la materia primigenia con la substancia húmeda: según la cosmogonía hermopolitana el cosmos entero, incluidos los dioses, surgieron de las aguas primordiales o Nun (Hani, *Rel. égyp.*, pág. 147); y Plutarco (*Isis* 35, 365b): «La sustancia húmeda, que es el principio y origen de todas las cosas creó a partir de sí misma los tres primeros elementos materiales: la Tierra, el Aire y el Fuego».

[10] «Gemido sin articular» contrapuesto al *«Lógos»* del § 5. «Sonido de fuego» es una imagen típica de los *Oráculos caldeos* (el fuego, en los *Oráculos*, es la sustancia inteligible) fr. 146: «Tras esta invocación, podrás contemplar, o bien un fuego que como un niño se dirige saltando hacia el mar aéreo, o bien un fuego sin forma de donde surge una voz, o una luz abundante que envuelve la Tierra emitiendo un zumbido», y fr. 148: «Cuando hayas visto el fuego sacrosanto brillar sin forma en los abismos del entero Cosmos, escucha la voz de fuego» (Des Places, pág. 102).

[11] *Lógos.* El *lógos* creador es raro en el hermetismo: sólo aparece, aparte de aquí, en el *FH* 27-35 (*ap.* Cirilo) y en *NH* VI 6, 55, 25. Se trata de una elaboración de la teología egipcia en la que se adjudica a Hermes-Tot un papel fundamental: el lenguaje es y hace la realidad; decir el nombre es crear la cosa nombrada, de modo que la génesis de muchas criaturas se explica con toda seriedad por medio de juegos de palabras: al llorar *(rem)* Ra, los hombres *(romé)* o los peces *(ramú)* comenzaron a existir; cuando el dios dejó escapar la palabra *hab*, «enviar», hablando con Tot, nació el ibis *(hib)*, animal de Tot. En las síntesis teológicas del Imperio Nuevo (1500-700), las funciones de Ra se efectúan a través de su primer ministro Tot (Hermes) que como corazón (*noûs*) de Ra es el sabio por excelencia y como su lengua *(lógos)*, ordena el mundo. «Su papel de *lógos* se prolonga por la invención a él atribuida de las 'palabras de Dios', es

afuera, desde la naturaleza húmeda hacia arriba, hacia las alturas[12]. Un fuego que, aunque ligero y sutil, era al mismo tiempo activo. Además, el aire, que se había elevado hasta el fuego desde la tierra y el agua, acompañaba al soplo de

---

decir, la escritura jeroglífica que establece los nombres y, por tanto, la misma realidad de las cosas» (YOYOTTE, *Pens. egip.*, pág. 14). Los himnos religiosos egipcios ilustran ampliamente estas creencias: a Ra: «Dios primordial... que profirió una palabra cuando la tierra estaba inundada de silencio ... Señor único que creó los seres, que modeló la lengua de la Enéada» (Adoración al Sol. *Libro de los Muertos* [ANI], cap. XV = BUDGE, pág. 65). A Amón: «Articuló la palabra creadora en medio del silencio ...comenzó a gritar cuando la tierra estaba en silencio, su rugido reverberó cuando no existía otro que él y lo que había engendrado lo hizo vivir» (*A Amón, dios tebano* [XIX din.] = BARUCQ, pág. 222). «Pensamiento creador (egip. *Sia)* es su corazón, Palabra creadora *(Hu)* son sus labios, su *Ka* es todo lo que existe por su lengua» *(ibid.* 227). El mismo Tot, es «Señor de las palabras divinas» (BARUCQ, págs. 355-356) o bien, la misma «Palabra divina» *(ibid.*, pág. 359). Sobre Tot-Hermes creador por su voz, cf. además BOYLAN, *Thoth.*, págs. 119- 123. El *lógos* creador aparece también en el gnosticismo: cf. la exposición de la doctrina valentiniana en IRENEO, *Adv. Haer.* I 1, 1: el *Lógos* como integrante de la Ogdóada primigenia (MONTSERRAT, *Gnósticos*, I, págs. 94-95). Y la exégesis gnóstica del prólogo al evangelio de S. Juan en CLEMENTE, *Ex. de Teo.* 6 *(ibid.*, II, pág. 347). También en FILÓN, *Opif.*, 20 (MONTSERRAT, pág. 78), *De Migratione* 6 *(ibid.*, pág. 132). Y, en otro sentido, en el estoicismo: el *lógos* es lo activo, lo creador en la materia sin cualidad, es decir, Dios. Lo pasivo es la materia amorfa, «lo activo, el *lógos* que hay en ella» (Zenón, Cleantes, Crisipo y Posidonio, *ap.* DIÓG. LAER., VII 134).

[12] Comp. con *CH* III 1 (La luz proyectada en la sustancia húmeda consolida los elementos). La imagen aparece también en el gnosticismo: cf. HIPÓLITO, *Refut.*V 19, 4 («setianos»): «Puesto que arriba está la luz y abajo las tinieblas... la luz vino a brillar por su misma naturaleza desde lo alto, como un rayo de Sol sobre la tiniebla subyacente... Pero las tinieblas son un agua terrible a la que fue atraída la luz junto con el espíritu... [17]. Pues de arriba había venido una rayo de aquella perfecta luz y había quedado aprisionado en el agua tenebrosa, terrible, amarga, impura» (MONTSERRAT, *Gnósticos*, II, págs. 85-89).

tal modo que parecía suspendido de él[13]. Por su parte, la tierra y el agua, que permanecían debajo de ellos de tal modo mezcladas que no se podían distinguir una de otra, se movían obedientes a la Palabra insuflada que les había alcanzado.

Poimandres me preguntó entonces: —¿Has comprendido lo que significa esta visión? —Llegaré a comprenderla, respondí. — Pues escucha, siguió, aquella luz soy yo, el Pensamiento, tu Dios, el que existe antes de la naturaleza húmeda surgida de la oscuridad, y la luminosa Palabra surgida del Pensamiento es el Hijo de Dios. —¿Cómo puedo entender eso?, pregunté. —Considéralo de este modo: lo que en ti ve y oye es la palabra del Señor, y tu pensamiento es Dios padre. Son indisociables uno de otro y su unión es la vida. —Te estoy agradecido, le dije. —Centra, pues, tu atención en la luz y accede así a su conocimiento. 6

El cosmos arquetípico

Mientras me decía esto permanecía mirándome de frente de tal modo y durante tanto tiempo que yo temblaba de miedo ante su aspecto. Pero cuando levantó la cabeza pude contemplar en mi pensamiento que aquella luz, que constaba de innumerables 7

---

[13] El estoicismo distingue entre elementos «activos» (el fuego y el aire), y «pasivos» (el agua y la tierra) (*SVF* II, fr. 418). En todo caso, aire y fuego están íntimamente unidos (*synéchein*) (*SVF* II, fr.439) pues son los componentes del *pneuma* (*ibid.*, fr. 786) y los «fundamentos ligeros» que, unidos a los pesados (agua y tierra) conforman la ordenación del Universo (*ibid.*, fr. 555, Crisipo). También común al estoicismo es el papel primordial del fuego en la cosmogénesis: «El primer fuego era como el esperma (del Cosmos)» (*SVF* I, fr. 98); «los estoicos reconocen un dios inteligente, fuego artesano... que comprende todas las razones seminales» (*SVF* II, fr. 1027).

potencias, se convertía en un cosmos sin límites[14]. Y en él cómo el fuego era bloqueado por una fuerza más poderosa y, así dominado, ocupaba su lugar propio. Estas cosas concebía en mi pensamiento, contemplándolas en virtud de la palabra de Poimandres.

El cosmos sensible

8 Ante mi turbación, me dijo de nuevo: —Has visto en tu pensamiento el modelo primordial, el preprincipio del principio que no tiene fin[15]. A estas palabras de Poimandres, dije: —Y

[14] Comp. la experiencia de Hermes con el éxtasis místico de *CH* XIII (§§ 11, 13 y 21) y con un pasaje paralelo a éste en *NH* VI 6, 58, 15-33. Las «innumerables potencias» son las almas divinizadas (cf. § 26 y *NH* VI 6, 58, pág. 17). La misma imagen aparece en el *Comentario* de Psellos a los *Oráculos caldeos* (= Des Places, pág. 176): «'Busca el Paraíso'. El Paraíso caldeo es todo el coro de las Potencias divinas alrededor del Padre, las bellezas inflamadas de las fuentes demiúrgicas. Su descubrimiento por la piedad supone participación de los bienes... y hacia él tienden las virtudes teúrgicas». La imagen nos remite, en último término, a la religión egipcia (la inmortalidad astral): por una parte, la asociación almas divinizadas y estrellas (dicen, los egipcios, que «sus almas brillan como estrellas en el cielo», cf. Plutarco, *Isis* 21, 359d); si además, las estrellas, para el egipcio, eran potencias divinas (cf. Hani, *Rel. égyp.*, pág. 200), entonces las «potencias» del *Poimandres* pueden referirse en último término a las estrellas, el octavo cielo. Nótese que en el *Poimandres* (§ 25), el alma asciende a los cielos atravesando las siete esferas planetarias, despojándose en cada una de ellas de sus efectos nocivos. Y en *NH* VI 6, 56, 15 la contemplación de la Ogdóada y Enéada se consigue previa fórmula mágica: el nombre de Dios compuesto de la típica serie creciente de vocales que en la magia simbolizan las siete esferas planetarias. El «cosmos sin límites» es el cosmos inteligible, cf. § 8: «Has visto en tu *noûs* el modelo primordial». Así Scott (II, pág. 27): Las potencias son, por una parte, Ideas en sentido platónico y, por otra, partes de Dios, de modo que «the divine *noûs* and the sum of this ⟨noêta⟩ are identical» (es un doctrina medioplatónica [cf. Dillon, pág. 48]).

[15] Preprincipio, *proárchon*; comp. con *NH* VI 6, 58, 6: el principio *(archḗ)* que no tiene principio. También en Ireneo, *Adv. Haer.* I 1, 1: «Había un Eón perfecto, supraexistente que vivía en las alturas invisibles

entonces, ¿de dónde han surgido los elementos de la naturaleza? —De la voluntad divina, que, tras aprehender la Palabra, reprodujo el hermoso cosmos que tenía a la vista. De este modo la naturaleza fue ordenadamente creada por medio de sus elementos y de sus criaturas, las almas [16].

9 El Pensamiento, Dios, que era hermafrodita [17], vida y luz a la vez, engendró con la palabra otro Pensamiento creador [18] que es el dios del fuego y del aliento vital. Y éste, a

---

e innominables. Llámanle Pre-principio, Pre-Padre y Abismo» (MONTSERRAT, *Gnósticos*, I, pág. 91).

[16] Para el papel de las almas en la ordenación de cosmos, cf. *Kórē kósmou* 16.

[17] *Arrenóthēlys*. El dios andrógino o bisexual aparece también en *CH* V 9, XI 14, *Asc* 20-22 y *FH* 13. Bajo la forma del dios que se engendra a sí mismo lo encontramos en *Asc.* 20-22 y *SH* XXIII 58. La idea es común al orfismo, al gnosticismo y al neoplatonismo. Puede encontrarse un buen resumen de citas al respecto en FESTUGIÈRE, *H. M.*, pág. 256 y *Rév.* IV, pág. 43; MONTSERRAT, *Gnósticos*, I, nota 13 y, sobre todo, SCOTT, III, pág. 135. El origen metafísico suele situarse en el pitagorismo: la mónada hermafrodita que engendra la díada-materia (así KROLL, *Lehren*, pág. 51 y FESTUGIÈRE, *ibid.)*. Posiblemente provenga de la religión egipcia, cf. HANI, *Rel. égyp.*, pág. 246: «Hay en Egipto divinidades hermafroditas, como el dios Nilo *(Hāpi)* y Neith denominado *arsenóthēlys* por Horapollon (I, 12) y esto traduce el concepto teológico que los egipcios expresaban por la fórmula 'Padre de los padres y madre de las madres', es decir, la coexistencia, en estado indiferenciado, en la matriz universal, antes de su manifestación, de las potencialidad es que habrían de dar en seres masculinos y femeninos». Otros testimonios egipcios en SCOTT, III, págs. 135-136. Por otro lado, todos los seres son hermafroditas, «el hombre incluido», durante el «primer período» (§ 8). Una doctrina que pertenece a la tradición griega: el androginismo del hombre primordial (cf., p. ej., PLATÓN, *Banquete* 188e).

[18] *Noûs dēmiourgós;* el segundo dios, que, inmanente al cosmos, activa el modelo divino *(Lógos)*. *Noûs* demiurgo y *lógos* son «consustanciales». Comp. con el *Lógos dēmiourgós* de *FH* 30 (Cirilo) y con el *Noûs dēmiourgikós* de JÁMBLICO, *Sobre los mist.* VIII 3: «El *Noûs* demiúrgico, Señor de la Verdad y Sabiduría, cuando accede al devenir y alumbra la fuer-

su vez, fabricó siete gobernadores [19] que envuelven con sus círculos el mundo perceptible y a cuya administración se la denomina destino.

10 A continuación, la Palabra divina se separó de los elementos descendentes, y, dirigiéndose hacia esa parte pura de la naturaleza que había sido creada, se unió al Pensamiento creador —pues le era consustancial—. Abandonó de este modo, tras ella, lo irracional: los elementos de la naturaleza conducidos abajo, que son única y exclusivamente materia.

11 Ya unido a la Palabra, el Pensamiento creador envolvió los círculos y los hizo girar con estruendo, y de este modo re-

---

za invisible de las palabras secretas (es decir, como *lógos)* se denomina Amón en egipcio, pero cuando ejecuta infalible y artísticamente, según la verdad, cada cosa, se le denomina Ptah —nombre que los griegos traducen Hefesto, aludiendo a su habilidad como artesano—» (Des Places, pág. 196). La asociación entre Demiurgo y fuego es típica de los *Oráculos caldeos*, fr. 5: «... pues el artesano *(technítēs)* del mundo ígneo es un *Noûs* nacido del *Noûs*». En otros tratados herméticos es el Alma del cosmos la que desempeña las funciones del *Noûs dēmiourgós:* cf. *CH* IX 4 y *CH* X 7 y nota *ad loc.*

[19] Los siete «planetas»; es decir, los cinco, además de la luna y el sol, que gobiernan el mundo sublunar y, por tanto, la vida de los hombres; respecto a los cuales suponen una influencia nefasta, la esclavitud moral (cf. *infra,* § 15), pues, aunque su cuerpo está ligado al mundo sublunar, su verdadero ser pertenece al mundo divino. De aquí la secuencia: muerte del cuerpo, liberación de los vicios planetarios *(infra,* §§ 24-25). También aparecen en *CH* XVI 16, donde se les asigna el gobierno terrestre a través de nuestros cuerpos, el gobierno al que «Hermes denominó destino». La denominación *(dioikētḗs)*, debe remitir a una fuente estoica: a través del destino son gobernadas *(dioikeîtai)* todas las cosas (Zenón, *SVF* I 24, 34); el destino *pánta dioikeî* (Crisipo, *SVF* II 169, 33). La personificación de los planetas sugiere una paralelo gnóstico: los arcontes planetarios de Basílides en Hipólito, *Refut.* VII 24 (cf. Montserrat, *Gnósticos*, II, págs. 195-196 y su Apéndice VI, pág. 400).

volvió sus criaturas y permitió que fueran y vinieran, en revolución, desde el inicio ilimitado hasta la consumación infinita pues comienza cuando acaba. Y por voluntad del Pensamiento, el movimiento circular de sus criaturas produjo, a partir de los elementos conducidos abajo, los animales irracionales[20] —que ya no tienen a su alcance la palabra—. El aire produjo los seres voladores y el agua los que nadan. Y tras separarse el agua y la tierra por voluntad del Pensamiento, de ésta salieron los seres que tenía en su seno, los animales tetrápodos y los reptiles, las bestias salvajes y las domésticas.

Antropogénesis: origen y naturaleza del hombre

A continuación, el Pensamiento, padre de todas las cosas, vida y luz, engendró al hombre a su imagen y le amó como a un hijo, puesto que, creado a imagen del padre, era hermosísimo[21]. En realidad, pues, Dios amó a su propia imagen. Y entregó al hombre todas sus criaturas. 12

[20] Tras los astros, los animales. Comp. con el momento paralelo en *CH* III 3 y la creación de los animales de *SH* XXIII 22-24 (las almas-astros modelan las especies con la mezcla alquímica primigenia tomando los signos zoomórficos del Zodíaco como modelo). Nótese que, tanto en *SH* XXIII como aquí, se trata de una suerte de animales primigenios. Para la secuencia, comp. con *Génesis* 1, 20-25 y el comentario de FILÓN, *Opif.* 62 ss.

[21] Se trata del hombre primordial. Comp. con *Génesis* 1, 26: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza...» y, sobre todo, el comentario de FILÓN, *Opif.* 69: «Com ja he dit, Moisès narra la creació de l'home després dels altres éssers. Diu que l'home fou creat segons imatge de Déu i segons semblança... la imatge es refereix al *Noûs* que es el guia de l'ànima» (MONTSERRAT, pág. 92); y, comentando *Génesis* 2, 7 *(Opif.* 134): «També amb això manifesta clarament l'extrema diferència entre l'home suara plasmat i aquell primer home segons la imatge de Déu. L'home plasmat... El que és segons la imatge, en canvi, és una mena d'idea, un gènere o un segell; es intel·ligible, incorporal, ni mascle ni femella i incorruptible per naturalesa» *(ibid.*, 114). Se trata del *Ánthrōpos* primordial del gnosticismo: cf. IRENEO, *Adv. Haer.* I 2, 6: «Todo el Pleroma de los eones, con la ratificación del Padre, aportó y puso en común

13 El hombre, tras observar la creacion del Artesano en el fuego, quiso a su vez crear y el padre le concedió su deseo. Entró en la esfera demiúrgica, sobre la que tenía pleno poder y admiró las criaturas de su hermano. Y los gobernadores le amaron hasta el punto de hacerle partícipe cada uno de su propia dignidad[22]. Tras comprender la esencia de éstos y que participaba de su misma naturaleza, quiso romper la periferia de los círculos y conocer la solidez de aquello que está situado por encima del fuego[23].

---

lo que cada uno de los eones tenía de más bello y floreciente, disponiéndolo armónicamente y reuniéndolo con cuidado, y emitieron... el ser de hermosura más perfecta, el astro del Pleroma... Jesús... Salvador, Cristo y *Lógos*» (MONTSERRAT, *Gnósticos*, I, págs. 104-105); HIPÓLITO, *Refut.* V 7, 6: Adán es «la imagen de aquel hombre superior cantado con el nombre de Adamante» *(ibid.*, II 28). Un estudio completo sobre el *Ánthrōpos* primordial en el gnosticismo (y paralelos mandeos, maniqueos, en Filón y en el pensamiento persa e hindú) en BOUSSET, *Hauptprobleme*, págs. 160-223 («Der Urmensch»). En el hermetismo se refiere a la filiación divina del alma, de su parte divina, el *noûs*, que desciende de la sustancia misma de Dios (cf. *CH* XII 1, la creación de las almas en *SH* XXIII 14-17 y XXV 4). Como en NUMENIO, fr. 41: «El alma, al menos en su esencia total, no difiere en nada del *Noûs*, de los dioses, de los géneros superiores». JÁMBLICO *(Sobre los mist.* VIII 6 [= *FH* 16]), precisa que «Tal y como expresan los escritos (herméticos), el hombre tiene dos almas, una procede del Primer Inteligible y participa de la potencia del Creador, la otra es introducida en nosotros a partir de las revoluciones de los cuerpos celestes... (La primera) está por encima del movimiento circular... de modo que gracias a ella podemos liberarnos del destino» (DES PLACES, pág. 199).

[22] Descenso a través de los círculos planetarios; es el proceso inverso a la ascensión del alma (§ 25). Aquí adquiere sus dignidades, mientras que en el § 25 se va despojando de los vicios adquiridos. La alegoría es gnóstica: IRENEO, I 30, 12, ofitas: «Cristo descendió atravesando los siete cielos, tomando el aspecto de los hijos (de las potencias mundanas) y privándoles progresivamente de su poder, pues toda la impregnación de la luz acudió a él» (MONTSERRAT, *Gnósticos*, I, pág. 242).

[23] Comienza el descenso del alma por una temeraria curiosidad, por «audacia impía y temeridad» *(CH* I 25), por «malsana curiosidad de espíritu» *(Asc.* 14). Se trata de la *tólma*, la audacia, que desempeña un papel

Así el hombre, puesto que tenía pleno poder[24] sobre el 14
mundo de los seres mortales y de los animales irracionales, se asomó a través de la armadura de los círculos, rompiendo, al atravesarla, su cubierta[25]. Y mostró de este modo a la naturaleza conducida abajo su hermosa imagen divina. La naturaleza, al contemplar la inagotable hermosura de esta imagen y toda la energía de los gobernadores en ella contenida, sonreía con amor a la divina forma; pues la imagen de la hermosísima forma del hombre se reflejaba en el agua, a la vez que su sombra se proyectaba sobre la tierra[26]. Pero el hombre, cuando vio su forma en sí misma reflejada en el agua, se enamoró de ella y deseó habitarla[27]. Al punto, su

---

fundamental en la explicación de la caída de las almas del *Kórē kósmou* (*SH* XXIII 22-25); en particular el discurso donde Momo advierte a Hermes del peligro de que las almas, resentidas por su incorporación, transmitan al compuesto humano su curiosidad malsana (*ibid.* 44-46). La idea aparece también en los *Oráculos caldeos* (fr. 106, 107, DES PLACES, págs. 92-93) y reaparece en el Neoplatonismo, PLOTINO V 1, 1: ¿por qué las almas se han olvidado de sí mismas y de dios?, «la raíz del mal ha sido la audacia ...» (sobre esta cuestión en PLOTINO, cf. DODDS, *Paganos*, págs. 46 ss.) y JÁMBLICO, *Sobre los mist.* IV 10: «es la audacia de los hombres y la transgresión del orden del cosmos los que alteran el bien y la regla» (DES PLACES, pág. 154). Para PLUTARCO, el origen de la creencia es pitagórico: «La díada fue llamada Discordia y Audacia» (*Isis* 75, 381f).

[24] *Pâsa exousía*, cf. fin § 32 y nota *ad loc.*

[25] 'Armadura' traduce *harmonía*, es decir, 'ensamblaje', pero también 'armonía'. El temerario deseo de conocer supone la ruptura del orden o armonía primordial, como ocurre en *SH* XXIII 24. Cabe pensar que, el mismo descenso, ligado a la *tólma*, supone una transgresión de por sí.

[26] La misma alegoría en *La hipóstasis de los Arcontes* (*NH* II 87, 10. MONTSERRAT, *Textos gnósticos*, pág. 347).

[27] El hombre enamorado de sí mismo, enamorado de *Phýsis*. Un mismo pecado de narcisismo, de orgullo y arrogancia; cf. § 19: elegir el cuerpo es un error del amor y nos extravía en la oscuridad. Un error porque, creyendo amarse a sí mismo (a su imagen refleja en el agua), cae en brazos de la materia. Por eso «el amor es causa de la muerte» (§ 18). Los

deseo se hizo acto y habitó la forma irracional: la naturaleza acogió a su amado, lo envolvió por entero y se unieron, pues se habían enamorado.

Como consecuencia, si lo comparamos con los animales terrestres, el hombre es dual: mortal por el cuerpo, inmortal por su parte esencial[28]. Sufre así, sometido al destino, las consecuencias del estado mortal, a pesar de ser inmortal y poseer poder sobre todas las cosas. De este modo el hombre, aun estando muy por encima del acorde de los círculos, se convirtió en esclavo de la armonía, andrógino pues era hijo de un padre andrógino y que, a pesar de estar dominado ⟨por la materia⟩[29], puede prescindir del sueño, pues es hijo de un ser que no lo necesita.

---

mismos temas se repiten en el *Kórē kósmou (SH* XXIII 24-25, 46-48). Para la explicación general, cf. NUMENIO, fr.11: «El Dios segundo y tercero, no es sino uno, pero asociado a la materia-díada, si por una lado la unifica, por otro se ve escindido por ella, pues ésta tiene una manera de ser concupiscente y fluida. Ya no está unido al Inteligible —ya no es él mismo— pues mira hacia la materia y, en la atención que le dedica, se olvida de sí mismo. Entra en contacto con lo sensible, cuida de él, y lo eleva hasta su propio carácter, puesto que ha proyectado su deseo en la materia» (DES PLACES, pág. 53). PLOTINO utiliza una metáfora similar, IV 3, 12: «Pero las almas de los hombres, al ver sus respectivas imágenes cual en el espejo de Dioniso, se adentraron en ellas lanzándose desde lo alto, pero sin que ni aun ellas se desconectasen de su propio principio, esto es, de la Inteligencia» (IGAL, pág. 338). Acaba aquí el descenso del alma, que, como en el *Kórē kósmou (SH* XXIII), es consecuencia de una trangresión previa. No hay que olvidar, sin embargo, que, en la mayoría de los escritos herméticos, el alma es una enviada de Dios para cumplir una función cósmica: cuidar y llevar a su perfección el mundo sublunar (cf. *CH* IV 2 y *Asc.* 7-8 y 10).

[28] Sobre la naturaleza dual del hombre, cf. *Asc.* 7, 8 y 22 y el resumen de las *Definiciones Herméticas:* «El hombre posee dos naturalezas a la vez: la mortal y la inmortal. El hombre posee tres substancias a la vez: la inteligible, la del pneuma y la material» *(DH* VI 1).

[29] *Hypò tês hýlēs;* es una conjetura de REITZENSTEIN.

Tras esto ⟨le dije: revélame todas las cosas⟩[30], oh mi Pensamiento, pues anhelo vivamente tu palabra. 16

Y Poimandres continuó: he aquí el misterio que ha estado oculto hasta este día. Cuando la naturaleza se unió al hombre produjo una singularísima maravilla: puesto que él tenía en sí mismo la naturaleza del acorde de los siete, surgidos, como te dije, del fuego y el aire, la naturaleza, sin poderse contener, dio a luz siete hombres de la índole de cada uno de los siete gobernadores, andróginos por tanto y situados en los cielos[31]. —Oh Poimandres, después de oír esto todavía me embarga un mayor deseo y anhelo como nunca escucharte, no te vayas. —Pues entonces calla, me contestó, ni siquiera he acabado de explicarte la primera cuestión. —Fíjate que ya me callo, respondí.

Como decía, aquellos siete hombres fueron engendrados 17
del siguiente modo: siendo la tierra el elemento femenino, el agua el generador y el fuego el de la maduración, la naturaleza tomó del aire el aliento vital[32] y configuró los cuerpos con referencia a la figura del hombre. Y el hombre, hecho de vida y luz, se tornó alma y pensamiento: por la vida fue alma, por la luz pensamiento[33]. Y así permanecieron todas

---

30 *Egṓ· Didaxón me pánta*, REITZENSTEIN.

31 Siete hombres hijos de *Ánthrōpos* y nietos de los gobernadores, que transmiten a la humanidad los siete vicios de sus 'abuelos' (cf. § 25). Se trata de una síntesis de las creencias greco-egipcias (los planetas dioses) y la astrología propiamente dicha, es decir, el ascendente planetario y los signos del Zodíaco. Sobre la significación de los planetas en la astrología hermética, cf. el cap. XXVI del *Liber hermetis* (GUNDEL, *Neue astr.*, págs. 73-79). Comp. también con *SH* XXIII 28 y XXIX.

32 *Pneûma*.

33 Para la asociación luz-*noûs*, cf. *DH* IX 2: «Hay *noûs* hay luz, hay luz hay *noûs*; el *noûs* es la luz y la luz *noûs*, quien posee el *noûs* está iluminado» y *CH* XII 3. Es el tema de la iluminación divina (el *noûs* es una gracia de Dios): «Cuando la belleza ilumina todo el *noûs*, inflama al alma

las cosas del mundo perceptible hasta el término de un período, cuando tuvieron origen las diversas especies.

18 Atiende pues al resto del relato que deseas escuchar. Cuando se hubo cumplido el período, fue disuelta, por voluntad de Dios, la ligazón de todos los seres. Puesto que eran andróginos, fueron separados, a la vez que el hombre, y se convirtieron, por turno, unos en varones, otros en hembras. Y pronunció Dios el sagrado mandato: «Creced y multiplicaos[34], todo lo creado y hecho. Y que el ser dotado de pensamiento[35] reconozca su propia inmortalidad, que el amor es causa de la muerte y a todos los seres».

El bien y el mal en el hombre

19 Tras estas palabras, la providencia, a través del destino y del acorde de los círculos, produjo las uniones y estableció las generaciones y se multiplicaron todos los seres según especie. El hombre que se reconoció a sí mismo, fue en pos del común bien ⟨supremo⟩[36]; pero el que amó al cuerpo, ese error del amor, permanece extraviado en la oscuridad, sufriendo sensorialmente lo propio de la muerte[37].

---

entera y la atrae hacia arriba... transfigurando al hombre para la esencia» (*CH* X 6).

[34] Comp. con *CH* III 3: Los hombres fueron creados para conocer las obras divinas, ser testimonio activo de la naturaleza, tener poder sobre el mundo sublunar, reconocer el bien y crecer y multiplicarse. La fórmula «creced y multiplicaos» es la del *Génesis* bíblico (1, 22; 1, 28; 8, 17; 9, 1 y 7).

[35] *Énnous;* como en el § 21. Los §§ 22 y 23 explican quiénes están dotados de pensamiento y quiénes no. Sobre el hombre *énnous* cf. *DH* IX 4, *CH* IV 4, XIII 10, 22 y *Asc.* 10.

[36] *Hyperoúsion;* es una conjetura de Scott.

[37] El cuerpo como oscuridad y muerte también aparece en *DH* IX 4 y *CH* VII 2 (el cuerpo es una prisión tenebrosa, la muerte viviente, un cadáver sensible, el sepulcro que nos circunda, una túnica ajena). Es un tema clásico en la cultura helena: los griegos reinterpretaron las creencias chamanísticas

—¿Qué falta tan grande pueden cometer los ignorantes, 20
pregunté, como para merecer ser privados de la inmortalidad?

—Da la impresión que no has reflexionado sobre lo que oíste, ¿no te conminé a que meditaras?

—Medito y hago memoria. Y te doy gracias al mismo tiempo.

—Pues si lo has comprendido, dime, ¿a causa de qué merecen morir los que son en la muerte?

—Porque la sombría tiniebla es la raíz del propio cuerpo, de ella surgió la naturaleza húmeda y de ésta se constituye el cuerpo en el mundo sensible, el lugar en donde bebe la muerte.

—Lo has entendido perfectamente. Pero dime ahora, 21
¿por qué, tal y como se deduce de la palabra divina, «el que se conoce a sí mismo, a sí mismo regresa»?

—Porque la luz y la vida, contesté, constituyen al padre de todas las cosas, de quien el hombre nació.

—Te expresas con verdad. Luz y vida es Dios, el padre, del que el hombre nació. Si comprendieras que existes por

---

en la reencarnación y el castigo *post-mortem* en un sentido moral, «una vez hecho esto, el mundo de la experiencia corporal apareció como un lugar de oscuridad y penitencia y la carne se convirtió en una túnica ajena» (DODDS, *Los griegos y...*, pág. 149). Sobre la cuestión en PLATÓN pueden citarse *Cratilo* 400b-c, *Gorgias* 493b y *Fedón* 61e. Sin embargo, será en la época helenística cuando se lleven las cosas al extremo: paganos y cristianos compiten en una carrera de insultos al cuerpo; éste es barro y viscosidades, un sucio costal de excrementos y orina, un baño de agua cenagosa, lugar de enfermedades miserables, putrefacciones y hemorragias (cf. los *Oráculos caldeos*, fr. 134 y nuestro *CH* VII 2-3). En el hermetismo no es la actitud más extendida: el cuerpo, en algunos tratados (*SH* XXIII 25 y XXV 8), es un castigo para el alma porque la incorporación es la pena que debe purgar por un pecado previo, mientras que, en otros (*CH* I 23 y X 19-21), porque la vida sometida a las exigencias del cuerpo es en sí misma un castigo para el hombre impío. Sin embargo, en la mayoría, sólo se le considera un lastre y un obstáculo para la vida virtuosa (*CH* I 15; IV 6; X 8, 15, 24; XII 2; XVIII 3; *SH* IIB 3, 6; XXIV 18 y *Asc.* 9, 11). En resumen, como se afirma en *DH* IX 5, «quien da facilidades al cuerpo, se pone en dificultades a sí mismo».

causa de la vida y la luz, que precisamente por ellas accedes a la existencia, regresarías de nuevo a la vida.

Así habló Poimandres.

—Pero dime todavía, pregunté, ¿cómo, oh mi Pensamiento, regresaré a la vida?

Y Dios contestó: «El hombre dotado de pensamiento, que se reconozca a sí mismo».

22 —¿Acaso no todos los hombres disponen de pensamiento?

—Ten cuidado con lo que dices, hombre. El Pensamiento, yo mismo, asisto a los justos, a los honrados, a los limpios, a los misericordiosos y a cuantos practican actos de piedad. Mi presencia les auxilia y llegan a conocer todas las cosas. Y ellos, merced al amor, se granjean el favor del padre. Le dan gracias alabando y cantando himnos en compromiso de amor filial hacia él.

Y antes incluso de entregar el cuerpo a su propia muerte, sienten repugnancia por los sentidos, puesto que conocen sus efectos. Es más, yo, el Pensamiento, no consentiré que se lleven a efecto las acciones del cuerpo. Y, puesto que soy el guardián de la puerta, cerraré los accesos expulsando fuera las imaginaciones de los actos malos y deshonrosos.

23 —Muy lejos estoy, por el contrario, de los insensatos, los malvados y los viles. Muy lejos de los envidiosos, los avariciosos, los homicidas y los impíos. En lo que a ellos respecta cedo mi lugar al demonio vengador, que se abalanza sobre este tipo de hombre hiriéndole de modo sensible con la quemazón del fuego: lo predispone para las mayores maldades para que sufra por ello un castigo cada vez mayor[38] y el hombre,

[38] Sobre la función de los demonios en el hermetismo, cf. *CH* IX 3-4 (los vicios y crímenes son «semillas demoníacas»), *CH* X 21 (el *noûs* se torna demonio, adquiere un cuerpo de fuego y entra al servicio de Dios que le encarga, bien atormentar al alma impía, bien conducir a la piadosa a la luz del conocimiento), *DH* VI 3 (el alma, tras su salida del cuerpo se

insatisfecho, no cese así de sentir deseo de apetitos sin medida, luchando insaciable en las tinieblas. De esta forma le atormenta y acrecienta cada vez más el fuego que le consume[39].

---

convierte en demonio), *CH* XVI 13-16 (tratado de demonología astrológica), *SH* VI 8-10 (los demonios son las energías generadas por los Decanos, dioses zodiacales) y *Asc.* 5 y 37 (los demonios son un eslabón de la cadena simpática que enlaza lo superior y lo inferior en el cosmos). Se trata de una mezcla, típica en la época helenística, de elementos de la magia, la alquimia y la astrología sobre un fondo filosófico platónico: la encontramos también en los *Papiros mágicos*, que abundan en invocaciones para conseguir un demonio protector (cf. *PGM* I 1 = CALVO, págs. 53-55) y en conjuros contra los demonios maléficos (cf. *PGM* IV 195). Y en el neoplatonismo: JÁMBLICO, *Sobre los mist.* IV 1 (demonios benéficos y maléficos); PORFIRIO, *Sobre la abst.* II 37-43 (Demonología) y *Ad Marcellam* 21, PLOTINO, III 4, 6 y IV 8, 5.22-24. Todo ello nos remite a la demonología del medioplatonismo: APULEYO, *De Deo Soc.* 15-16 (clases de demonios: los demonios-almas y los protectores o maléficos) y NUMENIO, fr. 37 (clases de demonios: demonios por relación, demonios divinos, demonios perversos). Apuleyo y Numenio, a su vez, se deben a las aportaciones de la Antigua Academia: *Epinomis* 984a-985d (los demonios, eslabones de la cadena del ser, intermediarios entre dioses y hombres) y JENÓCRATES (*ap.* PLUTARCO, *De Def. Or.* 12-13, 416c-417b). En último término, una interpretación más o menos abusiva de PLATÓN: *Fedón* 107-108c (el daimon psicopompo), *Leyes* IV 713d-3 (los dáimones que dieron paz, leyes y justicia a los hombres) y *Timeo* 90a-c (el alma racional es un daimon que nos eleva por encima de la tierra en razón de su afinidad con el cielo). La *Epinomis* arriba citada es un supuesto apéndice a las *Leyes* de Platón; independientemente de su autenticidad (cf. al respecto, el prefacio de DES PLACES en su edición del texto), la teología astral que en ella se expone marca el fin de la filosofía ática y el comienzo de la filosofía helenística.

[39] Dos tipos de hombres como consecuencia de la libertad, puesto que «podemos elegir, y en nuestro poder está elegir lo mejor, e igualmente lo peor» (cf. *SH* XVIII 3 y *DH* VIII 6). De un lado están los piadosos, de conducta ascética, que acceden al conocimiento, son iluminados por Dios con la visión del bien y se ven liberados del destino; de otro, los impíos, dominados por el deseo y las necesidades materiales, que rechazan la Palabra, permanecen en la ignorancia y se limitan a desfilar como un rebaño en la procesión del destino. La denominación de los dos tipos de hombres varía según los tratados: *énnous* / —, en *CH* I 21; *téleios* / *logi-*

24 *Soteriología. Muerte del cuerpo*

—Felizmente me has enseñado, oh Pensamiento, como yo quería, todas estas cosas. Háblame ahora además de cómo tiene lugar la ascensión del hombre.

—En cuanto a esto, dijo Poimandres, en primer lugar, cuando muere el cuerpo material, lo entregas a la alteración: la figura que tienes se vuelve invisible y confías al demonio tu inerte morada[40]. Por su parte, las facultades sensoriales del cuerpo, retornan a sus fuentes, convirtiéndose en partes y restaurándose de nuevo para sus actividades[41]. Mientras que la ira y el deseo[42] se alejan hacia la naturaleza irracional.

---

kós, en *CH* IV 4; *ousiṓdēs* / *hylikós*, en *CH* IX 5 y *Asc.* 7; *ellogímos* / *álogos* en *CH* XII 6; y —/ *ánous*, en *FH* 19.

[40] 'Morada' traduce *êthos*, es decir el carácter moral, lo susceptible de juicio; cf. *Asc.* 27-29 (muerte y juicio de las almas a cargo del demonio supremo). Sobre la muerte cf. *CH* X 13 (explicación fisiológica) y *CH* VIII 1 (la muerte no existe en realidad, sólo es disolución de la unión).

[41] Las facultades sensoriales retornan o a los elementos o al *pneûma*. La primera opción es la de *SH* V 7 (el agua a la sangre, la tierra a los huesos y dientes, el aire a los nervios y venas y el fuego a la vista) y procede de Aristóteles (*Acerca del alma* III 1, 424b22). La segunda es la opción de *SH* XIX 5 (el *pneûma* se distribuye entre los órganos, de modo que hay un pneuma olfativo, auditivo y táctil) y procede del estoicismo, cf. Dióg. Laer., VII 52 y 54, y Jámblico, *De anima* 368 W («Dicen los estoicos que, a partir del *hegemonikón*, se difunden unos *pneúmata*, diversos según las diversas partes del cuerpo, unos hacia los ojos, otros hacia los oídos, y los demás, hacia los restantes órganos de los sentidos»).

[42] *Thymòs kaì epithymía;* lo irascible y lo concupiscible. Son el alma, o la parte del alma, irracional. Cf. *SH* XVII (la ira y el deseo, modeladas por la parte racional del alma, se convierten en valor y templanza); también *SH* VIII 3 y 6; *CH* XII 6, XVI 15; *SH* III 6-7, IV 22 y IIB 6-7. La doctrina procede de Platón, *Rep.* IV 439d, IX 571c, 580d y *Timeo* 69c. Continúa en el medioplatonismo: Apuleyo, *De Plat.* I 13; Albino, *Didaskalikos* 17, 4; 23, 1-2; Plutarco, *Sobre la E de Delfos* 13, 390f. Y es compartida por el estoicismo: Posidonio y Cleantes (*SVF* I 130,7).

Anábasis del alma

Y así, lo restante, se eleva hacia las alturas, pasando a través de la armadura de las esferas: 25

En el primer cinturón abandona la actividad de aumentar o disminuir.

En el segundo, la maquinación de maldades, ineficaz engaño.

En el tercero, el ya inactivo fraude del deseo.

En el cuarto, la manifestación del ansia de poder, desprovista ya de ambición.

En el quinto, la audacia impía y la temeridad de la desvergüenza.

En el sexto, los sórdidos recursos de adquisición de riquezas, ya inútiles.

En el séptimo cinturón, en fin, la mentira que tiende trampas[43].

---

[43] El alma recorre en su ascensión el camino inverso al descrito en los §§ 13-14. En el descenso asume las dignidades de los planetas y se une con la materia. En el ascenso abandona el cuerpo y se desnuda de los vicios planetarios. El orden de los planetas puede ser: Luna, Mercurio, Venus, Sol, Marte, Júpiter y Saturno, que es el sistema caldeo, con el sol en medio. Algunas de las cualidades de los planetas coinciden con las que CUMONT sintetiza de la escatología caldea: «To the moon it surrenders its vital and alimentary energy, to Mercury its cupidity, to Venus its amorous desires, to the sun its intellectual capacities, to Mars its warlike ardour, to Jupiter its ambitious dreams, to Saturn its slothful tendencies» *(Astrology*, pág. 108). La doctrina sí que debe de proceder de la astrología caldea; como explica CUMONT: «Una teoría puramente astrológica enseñaba que las almas descendían sobre la tierra desde lo alto del cielo, atravesando las esferas de los siete planetas y adquiriendo de este modo las cualidades y disposiciones propias de cada uno... Tras la muerte volverían por el mismo camino a su prístina morada... A medida que se iban elevando se iban despojando 'como de vestidos' de las pasiones y facultades que habían recibido al bajar y así, libres de todo vicio y sensualidad, penetraban en el octavo cielo para disfrutar como sutiles esencias de una infinita felicidad» *(Rel. or.*, págs. 110-111 y nota 58 *ad loc.*, donde postula el origen caldeo de esta doctrina pasada por el tamiz de Grecia y

26 Llega entonces a la naturaleza ogdoádica[44], desnudado de los efectos de la armadura[45], y por tanto sólo con su po-

---

Egipto). También la encontramos en los papiros mágicos y en el gnosticismo. Para los primeros, cf. *PGM* IV 475 ss. (una receta de inmortalidad, gracias a la cual, el mago asciende a través de las esferas planetarias y accede al mundo de los dioses, donde consigue que Helios le anuncie al Dios Supremo). En el gnosticismo, cf. ORÍGENES, *Contra Celso* VI 31 (MONTSERRAT, *Gnósticos*, II, pág. 255): los ofitas disponen de fórmulas para atravesar las puertas de los arcontes eternamente cerradas, donde comienza la Ogdóada; HIPÓLITO, *Refut.* VII 27 (*ibid.*, pág. 205): según Basílides la parte psíquica de Jesús, que pertenece a la Hebdómada, se eleva y regresa a ella, mientras que la parte propia de las alturas del gran Arconte permanece junto a él. Y *Pistis Sophia* 109 (SCHMIDT, pág. 179): A la pregunta de María, el Salvador responde que, tras la muerte, el alma abandona el cuerpo material sometido a los Arcontes, atraviesa los lugares sometidos a su dominio y las regiones de luz, hasta llegar a su reino propio.

[44] Es decir, el octavo cielo, la esfera de las estrellas fijas. Como en *CH* X 7 (las almas acceden al coro de los dioses, es decir, al cielo de los fijos). Comp. sobre todo con *NH* VI 6 (*La Ogdóada y la Enéada;* se trata de una experiencia mística pero prefigura la auténtica ascensión): Hermes promete a su hijo que lo introducirá primero en la Ogdóada y después en la Enéada; tras una serie de procedimientos, el iniciado supera la Hebdómada, las siete esferas planetarias; entonces recibe la Potencia que es luz y encuentra en sí mismo el principio de la Potencia (Enéada) que está por encima de todas las potencias (de la Ogdóada, ángeles y almas). La Ogdóada, por tanto, es el cielo de las estrellas fijas y la Enéada el más allá, el «Extramundum» de *Asc.* 33 o el *Noûs*-Lugar del Cosmos de *CH* II 12. Pero esta interpretación astrológica debe ser completada con elementos procedentes de la teología egipcia: en *NH* VI 6, 62, 1 Hermes ordena que el discurso sea esculpido en piedra y guardado en su santuario, donde «ocho guardianes lo tutelarán junto con los nueve del Sol», además, los guardianes masculinos «tienen cara de rana»; todo ello nos remite a las dos familias de divinidades primordiales en Egipto: la Ogdóada en Hermópolis y la Enéada en Heliópolis (cf. DAUMAS, *Dieux*, pág. 65). Este origen es defendido por REITZENSTEIN (*Poim.*, págs. 54 ss.), que cita una inscripción de la XXII dinastía donde el Dios supremo dice de sí mismo: «Yo soy uno

tencia propia. Y, con todos los seres, canta himnos al padre y todos se regocijan con su venida. Oye entonces, ya igual a sus compañeros, a ciertas potencias[46] por encima de la natu-

---

que me convierto en dos, yo soy dos que me convierto en cuatro, yo soy cuatro que me convierto en ocho, yo soy uno después de éste». Su tesis se ve relativamente confirmada por la estrecha relación que Hermes mantenía con ambas familias divinas: en Hermópolis era denominado «Señor de la ciudad de los ocho», «El que está en el Ocho» (cf. Boylan, *Thoth*, págs. 150-151, 182 y Daumas, *Dieux*, págs. 64-65) y en Heliópolis, «Señor de la Enéada», «El que conduce el trono de la Enéada», «Analista de la Enéada»..., etc. (Daumas, *ibid.*, pág. 180). En el gnosticismo encontramos una terminología parecida: la Ogdóada pleromática en Ireneo, *Adv. Haer.* I 1, 1; 8, 5; 11, 1 (Valentín) y la Ogdóada exterior en Ireneo I 5, 2. Sobre el tema, cf. Montserrat, *Gnósticos*, I, pág. 259, apéndice III. También aparece en los *Papiros mágicos: PGM* XIII 731 ss.: «Libro secreto de Moisés sobre el gran Nombre, en el que está el Nombre que lo gobierna todo... el nombre del Señor que es Ogdoas, dios que todo lo ordena y gobierna. A él están sometidos ángeles, arcángeles, demonios... también hay en él otros cuatro nombres: el de nueve letras... como fórmula de coacción utiliza el gran Nombre, que es Ogdoas, dios que gobierna todo lo creado» (Calvo, págs. 302-303).

[45] La imagen de la desnudez y de los vicios como vestidos también aparece en *CH* VII 2-3 (el cuerpo es una túnica aborrecible) y es muy frecuente en el neoplatonismo: Porfirio, *Sobre la abst.* I 31, 3: «Hay que desnudarse de los muchos vestidos que nos cubren... desnudos y sin túnica, ascendamos al estadio para tomar parte en los juegos olímpicos del alma» (Periago, pág. 60). También en II 46. Así mismo en Plotino, I 67: «La consecución del Bien es para los que suben hacia lo alto, para los que se han convertido y se despojan de las vestiduras que nos hemos puesto al bajar» (Igal, pág. 288. A continuación Plotino da la clave de la alegoría: ocurre como en los que suben hasta el sanctasanctórum de los templos que deben purificarse, despojarse de las vestiduras de antes y subir desnudos).

[46] Las potencias, es decir, las almas divinizadas. Comp. con la experiencia mística de *NH* VI 6 *(La Ogdóada y la Enéada)*: toda la Ogdóada, con las almas y ángeles que hay en ella, cantan himnos al Padre. Y con *CH* XIII 8-9: las potencias-virtudes que descienden para constituir el nuevo hombre regenerado. Según Scott (II, págs. 66-67),

raleza ogdoádica, que cantan himnos a Dios con voz dulce. Vienen al punto, ordenadamente, a presencia del padre, se confían a sí mismos a las potencias y, tornándose potencias, se hallan en Dios. Tal es la feliz consumación de los que

---

la concepción hermética tiene origen judío: «Esta concepción de las potencias se asemeja a la de Filón (*De Fuga* 18, 94 y *De Cherubin* 9, 27)», que no es sino un ejemplo de la hipostatización de las potencias común entre los judíos de su época. Sin embargo, también la encontramos en el gnosticismo, aunque en otros términos, Pleroma o Eones en vez de Potencias: cf. en Ireneo, I 7, 1 (Montserrat, *Gnósticos*, I, pág. 130 y nota 110): los espirituales se despojan de las almas y pasan a ser espíritus inteligibles y entran sin tropiezos e inteligiblemente en el Pleroma; y en Clemente, *Ext. De Teo.* 64 (*ibid.*, II, pág. 379): los elementos espirituales deponen las almas, acompañan a los ángeles, entran en la cámara nupcial dentro del Límite y llegan a la vista del Padre convertidos en eones intelectuales. Sin embargo, el origen de la doctrina puede estar en la religión egipcia, una teología muy conservadora que integró la idea de potencia o *mana*, típica del pensamiento mágico, en el pensamiento mítico más elaborado, de tal modo que «parece imposible distinguir la frontera entre culto a las Potencias y culto a los dioses», de modo que, «dioses y potencias han sido en Egipto durante largo tiempo paralelos unos a otras» (Morenz, *Rel. égyp.*, pág. 117). Se trataría de las Potencias como elemento previo a la noción elaborada de dios y que coexiste con él, «manifestaciones dinámicas de Dios que revisten las formas de genios» (Hani, *Rel. égyp.*, pág. 476). De hecho, en los himnos religiosos egipcios «Potencia» suele ser un título divino (Barucq, *Hymnes*, págs. 295, 391) o un ámbito de dominio (*ibid.*, págs. 81, 427, 447). Jámblico narra en *Sobre los mist.* una experiencia semejante a la de *CH* I 26: tras explicar cómo la teúrgia libera al hombre de las influencias del destino, describe el término de la ascensión: [6] «Después de haber unido al alma, sucesivamente, a los diversos departamentos del Todo y a todas las Potencias que los penetran, este arte la conduce al Demiurgo universal, la sitúa junto a él y la une, separada de toda materia, al *Lógos* eterno, y a él solo. Es decir, la une a la potencia que se engendra a sí misma... así como a las otras potencias demiúrgicas de Dios... Instala al alma en el Dios Demiurgo todo entero. Y éste es el término de la ascensión» (Des Places, págs. 213-214).

poseen conocimiento, ser divinizados. De ahora en adelante, ¿serás capaz de vacilar?, ¿no comprendes que has aprendido todas estas cosas para convertirte en guía de los justos y así el género humano, a través de ti, sea salvado por Dios?

3
El sermón de Hermes

Y, tras estas palabras, Poimandres se unió a las potencias. Di entonces gracias y alabé al padre de todas las cosas. Así fue cómo recibí su legado, una vez lleno de potencia[47] e instruido acerca de la naturaleza de todas las cosas y la suprema revelación. A partir de entonces comencé la tarea de pregonar a los hombres la belleza de la piedad y el conocimiento: «¡Ay de vosotros!, hombres hijos de la tierra, que estáis entregados a la ebriedad[48], al sueño y a la ignorancia de Dios, ¡permaneced sobrios!, ¡cesad en vuestra embriaguez!, pues estáis cautivados por un sueño irracional». 27

---

[47] *Dynamōtheis*, «lleno de potencia»; como en el § 32: «Fortaléceme - lléname de potencia»; también en *CH* XIII 21 (tras la regeneración): «Tengo poder»/ *dýnamai;* y en *NH* VI6 61, 1, tras haber recitado la fórmula adecuada: «He recibido de ti la potencia... he recibido de ti la vida». Ello nos remite a los *Papiros mágicos* y sus procedimientos para conseguir la potencia (poder mágico), *PGM* IV 155: el mago pide al dios: «lléname de potencia *(dynámōson)*, te lo suplico, concédeme esta gracia»; *PGM* IV 538 (receta de Inmortalidad): el Pneuma divino introducido en el hombre le proporciona el poder de subir al cielo y tener trato con los dioses celestes; y *PGM* XII 268 (amuleto para el éxito): «consagra y llena de potencia *(dynámōson)* esta obra para todo el tiempo glorioso de mi vida».

[48] La metáfora de la ebriedad la encontramos también en el gnosticismo: sueño y ebriedad son símbolos, como aquí, de la ignorancia y el olvido (cf. Jonas, *Rel. gnost.*, págs. 97 y 112). Y en los *Oráculos caldeos*, fr. 15. Procede de Platón, *Fedón* 79c: el alma es arrastrada por el cuerpo y «se extravía, se embrolla y se marea como si estuviera ebria, por haber entrado en contacto con cosas de esta índole».

28 Aquellos que habían escuchado mis palabras se presentaron de modo unánime ante mí, y les digo: «¿por qué hombres nacidos de la tierra continuáis entregados a la muerte aun teniendo poder para acceder a la inmortalidad? ¡Arrepentíos vosotros que camináis en el error y convivís con la ignorancia!, pues sólo cuando hayáis abandonado el camino de la perdición, ya liberados de la sombría luz, participaréis de la inmortalidad».

29 Algunos de ellos, al punto, se alejaron murmurando sobre mí, son los que han entrado en la senda de la muerte. Los demás, postrados a mis pies, pedían ser instruidos. Y de este modo me convertí en guía del género humano: incorporándolos, les instruí en la palabra, en cómo y por qué han de ser salvados. Sembré en ellos las palabras de la sabiduría y fueron así alimentados con el agua de la ambrosía[49]. Como entretanto había caído la tarde y la luz del sol comenzaba a extinguirse por completo, les exhorté a dar gracias a Dios. Y cada uno se dirigió a su propia casa tras haber cumplido con la acción de gracias.

4
Acción de gracias

30 Yo, por mi parte, grabé en mi interior el favor recibido de Poimandres. Y, satisfecho mi deseo, estallé de alegría. Pues el sueño de mi cuerpo se había convertido en lucidez de alma; la ceguera de mis

[49] La ambrosía es el alimento de los dioses, el filtro de la inmortalidad *(phármakon athanasías)*. También aparece en *SH* XXIII 1: «Isis sirve a Horus la dulce bebida, la primera copa de ambrosía que las almas reciben de los dioses». Aparece ya en Homero, *Ilíada* I 594-600, y en Platón, *Fedro* 247d: «Una vez allí, el auriga, colocando los caballos junto al pesebre, les sirve ambrosía y los abreva con néctar» (Araujo). También tenía un papel fundamental en los ritos de la religión egipcia (sobre el tema, cf. Reitzenstein, *HMR*, págs. 52, 84, 142 y 206). Sobre el *phármakon athanasías* en la literatura cristiana de los primeros siglos, cf. López Pego, en *Homenaje a Luis Gil: Charis didaskalias*, págs. 596-606.

ojos en verdadera visión; mi silencio en gestación del bien[50] y la comunicación de la palabra en generación de cosas

---

[50] El silencio como requisito para la iluminación divina es el momento clave de la piedad hermética. Así ocurre en los dos tratados místicos, *CH* XIII y *NH* VI6; cf. *CH* XIII 2: la matriz del hombre regenerado es «la sabiduría inteligible en el silencio» y § 8: «Ahora ¡calla, hijo!, guarda un devoto silencio, porque de este modo no obstaculizarás la misericordia de Dios (las potencias) que viene hacia nosotros»; en *NH* VI6 58, 23: «¿Te das cuenta cómo ya no se puede hablar de ello? —Ya me callo, Padre. Quisiera cantarte un himno en silencio». También en *CH* X 5: conocer la belleza del bien «supone un silencio divino» y en *ASC* 1: antes de la revelación guardan todos «venerabiliter silentio». Y ello es así porque el discurso sólo nos lleva hasta el umbral del conocimiento de Dios, a partir del cual hay que callar *(CH* IX 10), pues hablar demasiado es luchar contra las sombras *(CH* X 9) y porque «callando comprendes, hablando hablas. El *noûs* concibe la palabra en silencio y sólo la palabra del silencio y del *noûs* es salvación; quien habla sin pensar no dice nada, no piensa nada no tiene *noûs*... habla» *(DH* V 2-3). Ello nos conduce a dos aspectos básicos de la piedad hermética: por una parte, el concepto de un Dios inaccesible a la razón, innombrable, inefable y sin esencia; y, por otra, a la única forma de culto de la religión hermética, el sacrificio verbal *(logikḕ thysía),* que es «sacrificio en palabras», es decir, el himno de acción de gracias, a la vez que «sacrificio de palabras», es decir, el silencio y recogimiento interior (cf. *infra* la nota 52). Como se afirma en *CH* X 9: El hombre piadoso es «alguien que no habla demasiado y escucha poco, porque quien dedica su tiempo a la charla y a las novedades, hijo, lucha contra una sombra; ya que Dios padre, el bien, es inaudible e indecible». Esta idea del silencio como paradigma del hombre de bien procede de las *Sabidurías* egipcias; en ellas el silencioso (egip. *gr)* es el modelo de hombre de bien: el que sabe callarse, el meditativo, por oposición al nervioso, al excitado, al que parlotea sin parar y se hace, por ello, insensible a la presencia divina (cf., p. ej., *Amenope* XI 13 y, en general, Mahé, II, pág. 300). En los *Himnos* religiosos también es un calificativo de sabios y piadosos por oposición al bullicioso: «(Amón) el protector del silencioso, el que salva al humilde y da su aliento a aquél a quien ama» (Barucq, pág. 202); «Ven (Tot) y sálvame, soy un silencioso *(gr)* / Oh Tot, dulce fuente para el hombre / alterado en el desierto. / Fuente sellada para el parlanchín, / pero abierta para

buenas. Y todo esto me sucedió porque había aprehendido [51] por medio de mi Pensamiento, es decir de Poimandres, Palabra del poder supremo. Y he regresado nacido del soplo divino de la verdad. Doy por ello alabanza a Dios padre con toda mi alma y todas mis fuerzas.

31 Santo es Dios y padre de todas las cosas.

Santo es Dios, cuya voluntad es cumplida por sus propias potencias.

Santo es Dios, que quiere ser conocido y se da a conocer a los que le pertenecen.

Santo eres, que por tu palabra fue creado cuanto existe.
Santo eres, que a tu imagen nació la naturaleza toda.
Santo eres, a quien la naturaleza no pudo representar.
Santo eres, más potente que toda potencia.
Santo eres, más excelso que toda excelencia.
Santo eres, superior a cualquier alabanza[52].

---

el silencioso. / Viene el silencioso y encuentra la fuente...» (Pap. *Sallier* I, 8, 2-6 = Barucq, pág. 360).

[51] *Lambánein*, sin complemento, es decir, «había recibido la potencia» (así Festugière, *Rév.*, III, pág. 167).

[52] Se trata de una plegaria bastante frecuente en los escritos herméticos y que utiliza tópicos comunes. En *NH* VI 6, 55 se encuentra reproducida casi literalmente, excepto el «Santo eres», que es un epíteto típicamente judío (cf. al respecto Norden, *Agnostos*, págs. 177-207, y Philonenko, *Le Poim. et la liturgie juive*). Hay otras plegarias semejantes en *CH* V 10-11, XIII 16-20; *Asc.* 41 y *NH* VI 7, 63. Probablemente procedan de algún tipo de libro de oraciones hermético (nótese que la plegaria de *CH* III 17 lleva el título de «Fórmula IV»); es lo que piensa Reitzenstein, que postula la existencia de una comunidad hermética con su propio libro de devoción, «Die Sprüche des Poimandres» (*Poimandres*, págs. 8 y 24). Algunos de los tópicos proceden de los *Himnos* religiosos egipcios: comp., p. ej., *CH* I 31 y *NH* VI 6 con el *Himno a Amón* del papiro de Leiden I 350 (Barucq, *Himno* 72): «(Amón) dios de *bas* más poderosos que los de los dioses. La Enéada se reúne ante ti, Señor de los Señores. Creador Universal. Potencia perfecta que da vida. Dios misericordioso. La Og-

Acepta los puros sacrificios verbales [53] ofrendados desde un alma y un corazón elevados hacia ti, ¡oh inefable! ¡oh indecible! a quien sólo el silencio puede nombrar.

---

dóada fue tu primera forma. La Enéada reunida es tu cuerpo, cada dios unido a tu cuerpo es tu imagen. Articulaste las palabras creadoras en medio del silencio. Más lejano que el lejano cielo, más profundo que la *duat* (el inframundo de los muertos). Ningún dios conoce su verdadera naturaleza. Su imagen no consta en los escritos. Demasiado misterioso para que pueda descubrirse su prestigiosa majestad. Demasiado grande para ser interrogado, demasiado poderoso para ser conocido. Muerto de espanto caería quien pronunciara su nombre secreto. Ningún dios sabe llamarlo por este Nombre. *Ba*-oculto *('Imn)* es su nombre, hasta tal punto es misterioso. Sale la Palabra Divina y es la Enéada. Todo lo que sale de su boca es Amón».

[53] *Logikḕ thysía.* Como en *CH* XIII 18, 19, 21 y *NH* VI 6, 57,18. Es una «ofrenda en palabras», opuesta al sacrificio material (cf. *Asc.* 41: Hermes se escandaliza cuando le proponen quemar incienso y perfumes). Al mismo tiempo es un «sacrificio de palabras», esto es, el silencio; una disposición interior, una mente pura y receptiva. Se trata de dos fases del mismo proceso, una teologia negativa en la que, en primer lugar, se exhaltan los atributos divinos, para, después, manifestar la certeza de que Dios está más allá del *lógos* y que sólo cabe el recogimiento místico. Es el hermetismo más espiritual. Pero «sacrificio verbal» también pone de manifiesto la creencia en la eficacia de las palabras, y *NH* VI 6 con sus nombres mágicos es testimonio de ello, como vía de acceso a Dios. Es el hermetismo práctico, que nos remite a la magia y que se funda en la creencia egipcia en el poder demiúrgico de las palabras. «Sacrificio verbal» es, por tanto, una expresión privilegiada de la dinámica interna del hermetismo, es decir, de cómo, a partir de lo meramente instrumental, supo elaborar una refinada espiritualidad. La idea hermética reaparece en PORFIRIO, *Sobre la abst.* II 34: «Es necesario... que uniéndonos y vinculándonos a su esencia, le ofrezcamos nuestra propia elevación como sagrado sacrificio, ya que ella es, a la vez, nuestro himno y nuestra salvación...». *Ibid.,* II 45: «Un hombre que se consagra en sacrificio intelectual, que se acerca a la divinidad con un vestido blanco, con una impasibilidad anímica realmente pura y con un cuerpo liviano» (PERIAGO, pág. 126). También JÁMBLICO, *Sobre los mist.* V 15, que distingue dos modos de culto: «uno simple, incorpóreo, puro de todo devenir, el que corresponde a las almas puras. El

32 Concédeme mi súplica: que no me extravíe del conocimiento según nuestra esencia y lléname de potencia para que ilumine con esta gracia a aquellos de mis congéneres que viven en la ignorancia, mis hermanos, tus hijos. Por eso creo y doy testimonio y camino hacia la vida y la luz. Alabado seas padre. Tu hombre quiere santificar contigo, puesto que le concediste todo el poder[54].

---

otro infectado por el cuerpo y las operaciones materiales» (Des Places, págs. 169-170). Reitzenstein propone paralelos neotestamentarios (*Poim.*, pág. 345, 1 y *Die Hellenistischen Mysterienreligionen*, págs. 24, 25 y 156). Mahé, por su parte, ve en el sacrificio verbal un indicio de la existencia de una «comunidad fraternal hermética» (I, págs. 55-59).

[54] *Pâsa exousía*. Como en el § 13 (el hombre tiene 'pleno poder' sobre la esfera demiúrgica). Es un término astrológico: cf. Vettius Valens, *Florilegio (ap.* Festugière, *Idéal,* pág. 126, notas 4-6): el iniciado en la «teoría celeste» tiene la fe, tiene el poder *(exousía)* porque participa de la potencia *(dýnamis)* de los mismos astros. Es la misma asociación *exousía - dýnamis* que aquí (comp. con § 27, *dynamōtheis,* «lleno de potencia», y nota *ad loc).* Reitzenstein busca el término en la Biblia (cf. *Poim.*, pág. 48, 3 y *Die Hellenistischen Mysterienreligionen,* págs. 129 y 183). También aparece en los apócrifos cristianos: *exousía* es el modo de denominar a las potestades (ángeles, arcángeles, querubines y serafines), cf., p. ej., el *Libro de Juan, arzobispo de Tesalónica,* IV (Santos, pág. 618).

TRATADO IIA

DE HERMES A TAT: DISCURSO UNIVERSAL

[Diálogo perdido]

TRATADO IIB

[Título perdido][55]

SINOPSIS

1. El movimiento (1-13).
   1.1. Axiomas del movimiento (1).
   1.2. El cosmos y el espacio (2-6).
   1.3. Inmovilidad del espacio y del motor (6-8).
   1.4. Todo motor es incorpóreo e interior a lo movido (8-9).
   1.5. Inexistencia del vacío (10-11). Demostración lógica (10) y física (11).

[55] Falta el comienzo del tratado y el título; según Estobeo era *De Hermes: de los Discursos a Asclepio* (cf. REITZENSTEIN, *Poimandres*, pág. 193).

1.6. El espacio es el *noûs* (12-13) (transición a la segunda sección).

2. Denominaciones de Dios (14-17).

2.1. Bien: demostración y consecuencias (14-16).
2.2. Padre: demostración y consecuencias (17).

1

I

El movimiento: axiomas

—Todo lo que se mueve, Asclepio, ¿no se mueve en algún lugar y por causa de algo?

—Sin duda.

—¿Y no es preciso también que aquello en lo que se mueve el móvil sea mayor que él?

—Así es necesariamente.

—¿Y el motor?, ¿no habrá de ser más potente que el móvil?

—Más potente, sin duda.

—¿Y no es también necesario que el móvil sea de naturaleza contraria al lugar en el que se mueve?

—En efecto.

2

El cosmos y el espacio

—¿No es cierto, por otra parte, que no existe ningún cuerpo que supere en tamaño al cosmos?

—Así está admitido.

—¿Y no es también el cosmos compacto, en tanto que lleno de otros grandes cuerpos o, mejor, de todos cuantos existen?

—Así es.

—¿No es, a su vez, el cosmos un cuerpo?

—Lo es, sin duda.

—¿Y un cuerpo en movimiento?

3 —Sí, lo es.

—¿Qué tamaño habrá de tener el espacio en el que se mueve y cuál será su naturaleza? ¿No deberá ser, en cuanto al tamaño, bastante mayor que el móvil para que pueda admitir la continuidad de su movimiento sin que la estrechez del lugar frene, al comprimirlo, el movimiento del cosmos?

—Inmensamente grande ha de ser tal espacio, Trimegisto.

—¿Y cuál será su naturaleza sino la contraria, Ascle- 4
pio?, y la naturaleza contraria a lo corpóreo es lo incorpóreo.

—Eso es evidente.

—Por tanto el espacio es incorpóreo. Ahora bien, lo incorpóreo o bien es de naturaleza divina o bien es el mismo Dios. Y cuando hablo aquí de naturaleza divina me refiero no a algo engendrado sino inengendrado.

—Si lo incorpóreo es de naturaleza divina entonces tie- 5
ne una esencia, si es Dios mismo, resulta, para nosotros inesencial[56]. Dicho de otro modo, refiriéndonos a su inteligibilidad, aunque Dios sea para nosotros el principal inteligible no lo es para sí mismo; si inteligible es aquello que se presenta a la conciencia del que conoce, Dios no puede pensarse a sí mismo en este sentido, no se conoce a sí mismo puesto que no es algo distinto de lo conocido.

---

[56] *Anousíastos*. Dios es inesencial porque escapa a toda predicación (cf. *CH* VI 4, XII 1, XIII 6 y *SH* IIA 1); Dios es ininteligible porque es anterior a todos los inteligibles *(DH* III 4). La incognoscibilidad de Dios se expresa también en su carácter «anónimo» (cf. *CH* V 10 y nota *ad loc.*). Que la majestad del dios único no permite asir su forma, esencia o naturaleza es un tópico de la religión egipcia: aquel del que no se conoce la esencia, cuyo nombre está oculto, cuya forma está oculta, del que no se conoce la naturaleza, una existencia misteriosa, tan elevada que no se puede alcanzar (cf. Barucq, *Hymnes*, págs. 138, 153, 187, 344, 403, 502, etc. Nótese el frecuente juego de palabras entre Amón [*'Imn*] y oculto [*imn*]).

Inmovilidad del espacio y el motor

6 —Por contra, sí que se nos presenta como objeto de conocimiento en tanto que es algo distinto a nosotros. Por su parte, el espacio, si es inteligible, no puede serlo en tanto que Dios sino en tanto que espacio. Ahora bien, si lo consideramos en el otro sentido, como Dios, no es inteligible como lugar físico sino como la actividad misma de contener.

En otro orden de cosas, aquello en lo que se mueve el móvil no puede a su vez estar en movimiento, sino que ha de permanecer inmóvil. Y otro tanto cabría decir del motor: ha de estar inmóvil pues es imposible que el motor y el móvil se muevan al mismo tiempo.

—¿Cómo es posible entonces, Trimegisto, que los seres de este mundo se muevan conjuntamente con sus motores?, tú mismo decías que las esferas planetarias son movidas por la esfera de las estrellas fijas.

—Pero aquí, Asclepio, no se trata de un movimiento conjunto sino opuesto; las esferas no son movidas en el mismo sentido sino unas en sentido opuesto a otras y es esta misma oposición la que conlleva el equilibrio estable del movimiento.

7 —Dicho de otro modo, es la repercusión de los opuestos la que genera la estabilidad del movimiento; así las esferas planetarias que se mueven en sentido contrario a la esfera de las estrellas fijas, son movidas por la misma oposición en tanto que estática, en el correlativo encuentro opuesto. Y no puede ser de otro modo. Considera si no a las Osas Mayor y Menor; observarás que no tienen orto ni ocaso y que van y vienen en torno a un mismo centro, ¿dirías entonces que se mueven o que más bien permanecen inmóviles?

—Es evidente que se mueven, Trimegisto.

—¿Según qué tipo de movimiento, Asclepio?

—Pues el que describe un giro en torno a un mismo centro.

—Eso es. Es decir, el movimiento circular que se describe en torno a lo mismo y que es conservado por algo estable: [el movimiento en torno a un centro está en oposición a lo distinto en la medida en que éste está inmóvil respecto al movimiento circular]. De este modo el movimiento contrario permanece inmóvil, firme en su asiento, sólidamente fijado por la oposición[57].

[57] Es la misma explicación que en *SH* VI 3: «Sujeta a éstos (los Decanos) está la Osa, en el medio del Zodíaco, que consta de siete estrellas y que tiene, como contrapeso, otra sobre su cabeza (Osa menor). Su actividad se asemeja a la de un eje, pues no tiene orto ni ocaso... da vueltas en torno al mismo punto mientras activa la ⟨...⟩ del círculo del Zodíaco». También en *De Mundo* 391b21: «Este conjunto del Cielo y el Cosmos, al ser esférico y estar en continuo movimiento, requiere necesariamente dos puntos inmóviles, opuestos el uno al otro... dos puntos que permanecen fijos y que retienen la esfera» (Festugière, *Rév.*, II, pág. 462). La constelación de la Osa mayor también es objeto de particular atención en los *Papiros mágicos*, p. ej., *PGM* VII 687 (Invocación a la Osa): «Osa, Osa, que eres señora del cielo y de las estrellas y de todo el cosmos; tú haces girar el eje y ejerces tu poder sobre todo el conjunto celeste con fuerza y necesidad» (Calvo, pág. 228). En la magia, las siete estrellas de la Osa mayor son los «señores del polo» o los «guardianes del eje» (*PGM* IV 675). El tratado *De Mundo* arriba citado es una obra de vulgarización científica coronada por una teología popular, que fue redactado en torno al s. I de nuestra era; falsamente atribuido a Aristóteles, fue traducido al latín por Apuleyo; lo cito con alguna frecuencia en las notas porque supone una síntesis doctrinal semejante a la de los textos herméticos: teología, estoicismo y Platón (en los *Hermetica)* o Aristóteles (en el *De Mundo);* es decir, la clase de síntesis doctrinales que llevarán hasta el neoplatonismo.

Todo motor es incorpóreo e interior a lo movido

8 —Voy a ponerte al respecto un ejemplo de la experiencia fácilmente comprensible. Imagínate nadando a un ser mortal, el hombre pongo por caso: inmerso en la corriente, la resistencia de pies y manos genera la estabilidad del nadador impidiendo que sea arrastrado conjuntamente con el agua.

—El ejemplo está clarísimo, Trimegisto.

—Así pues todo movimiento se genera en la estabilidad y por causa de la estabilidad. Como consecuencia, el movimiento del cosmos y de cualquier ser vivo material no llega a producirse por una causa externa al mismo cuerpo sino por una causa interior que actúa sobre lo exterior, es decir por causas inteligibles, ya sea el alma, el aliento vital o algún otro elemento incorpóreo. Puesto que un cuerpo no puede mover a otro cuerpo, no sólo si éste es animado, sino a ningún cuerpo en general aun cuando sea inanimado.

9 —¿Qué quieres decir con esto, Trimegisto? ¿Es que acaso no son cuerpos los que mueven las piezas de madera o las piedras o cualquier otro objeto inerte?

—Pues no, Asclepio, no es el cuerpo por sí mismo, sino una causa interna al cuerpo motor de lo inerte la que mueve a ambos, tanto al cuerpo del que mueve como al del objeto movido. De lo cual se deduce que un objeto inanimado no puede mover a otro objeto inanimado. Fíjate entonces en el alma abrumada por el peso, pues debe transportar dos cuerpos.

Es evidente, en conclusión, que todo lo que se mueve se mueve en algún lugar y por causa de algo.

Inexistencia del vacío

10 —Sin duda el movimiento habrá de producirse en el vacío, ¿no Trimegisto?

—Un momento, no te precipites, Asclepio. Porque no puede existir ningún ente vacío; la misma palabra «existencia» lo demuestra: tal

ente no podría ser ente si no estuviera lleno de existencia y lo que existe no puede nunca llegar a convertirse en algo vacío.

—Sin embargo, Trimegisto, ¿no existen cosas vacías, como por ejemplo una vasija, un vaso, una cuba o cosas semejantes?

—¡Ay Asclepio!, ¡qué inmenso error!, consideras vacías a cosas que están completamente llenas y repletas.

—¿A qué te refieres, Trimegisto? 11

—Vayamos por partes, ¿no es un cuerpo el aire?

—Lo es.

—¿Acaso este cuerpo no se difunde entre todos los seres y así extendido los llena?, o es más, ¿no está compuesto cualquier cuerpo de una mezcla de los cuatro elementos? Si esto es así, todo eso que tú pretendes vacío, está por el contrario completamente lleno, de aire. Y si está lleno de aire, uno de los cuatro elementos, puede incluso demostrarse lo contrario de lo que afirmabas, es decir, lo que tú considerabas lleno está completamente vacío, de aire, pues al ser objetos demasiado compactos a causa de los otros elementos, no tienen sitio para admitir el aire. En conclusión, pues, a aquello que tú llamas «vacío» hay que denominarlo mejor «hueco» no vacío, pues por el mero hecho de existir está lleno de aire y de aliento vital [58].

---

[58] Inexistencia del vacío; comp. con la demostración paralela de *Asc.* 33-34. Aquí es la premisa menor para demostrar que más allá del cosmos sensible no hay vacío sino Dios (el *Noûs)*. En el *Asclepio*, para demostrar que «el cosmos sensible y cuanto tiene en su seno, está recubierto como por un vestido por aquel cosmos superior (inteligible)». Ambas argumentaciones parecen basarse en ARISTÓTELES, *Acerca del cielo* I 9, 279a 11: «Es evidente, pues, que más allá del cielo no hay ni lugar vacío ni tiempo»; *Física* IV 7, 213b: el vacío es un lugar en el que no hay nada; IV 1, 208b27 y 7, 214a17: un lugar carente de cuerpos; algo que aparece al examen como un concepto vacío (IV 8, 216a27 y, en general, *Física* IV

12 —Tu demostración es irrefutable, Trimegisto. Pero entonces ¿qué se puede decir del lugar en el que todo se mueve?

El espacio y el nous

—Que es incorpóreo, Asclepio.

—¿Y qué es lo incorpóreo?

—Un pensamiento total que se contiene totalmente a sí mismo, libre de cualquier cuerpo, estable, impasible, intangible, inmóvil él mismo en sí mismo, capaz de contener todas las cosas [59] y salvaguarda de todos los seres, cuyos rayos

8-9). Y ambas parecen dirigidas contra el estoicismo, que afirma la existencia del vacío hipercósmico, cf., p. ej., Dióg. Laer., VII 140: «fuera (del cosmos) está esparcido el vacío ilimitado (*ápeiron*), que es incorpóreo... (sin embargo) nada hay vacío en el cosmos» (la misma idea en *SVF* II 170-172).

[59] Aquí queda aclarado el galimatías de los §§ 3-6: el lugar en el que todo se mueve es incorpóreo y lo incorpóreo es un *Noûs* total que totalmente se contiene a sí mismo; cf. también *CH* XI 18 (Dios contiene todo y no es contenido por nada), *FH* 26 (Dios es ilimitado y es límite de todas las cosas, no está envuelto por nada y lo envuelve todo) y *Asc.* 30-31, donde el *Noûs* de *CH* II se convierte en *Aeternitas* (la eternidad se mantiene inmóvil conteniendo en su interior al cosmos sensible). De manera que la cuestión que se plantea en *CH* II 3-6, qué naturaleza tiene el lugar en el que está el cosmos, se puede reformular como «qué es lo que hay más allá del octavo cielo», y la respuesta es evidente: «algo de naturaleza divina (los inteligibles) o el mismo Dios» (§ 4). La doctrina del Dios-Lugar *(tópos)* tiene diversos padres: Bidez-Cumont la atribuye a los magos, que denominaban al Dios único inteligible, en algunos casos Espacio *(tópos)*, en otros Tiempo *(Mages*, I 61). Scott (II, pág. 361 y nota *ad loc.)* propone un origen judío, en concreto el Talmud y sobre todo Filón (cita *De somnis* I 62-64, *De Cherubin* 49 y *De fuga* 75). Pero también aparece en los escritos gnósticos: cf. valentinianos, *ap.* Clemente, *Ext. de Teo.* 34 (Montserrat, *Gnósticos*, II, pág. 361 y nota). Sin embargo, la terminología procede de Aristóteles: en primer lugar, la necesidad de un principio transcendente al movimiento, un Primer Motor inmóvil *(Física* VIII 5, 258b; *Metafísica* XII 8, 1072a), en consecuencia, la *enérgeia* (actividad) del Primer Motor no puede ser sino la del intelecto, el *Noûs (Metafísica*

son el bien, la verdad, el arquetipo del aliento vital y el alma arquetípica.

—Pero entonces, ¿qué es Dios?

—El que no siendo ninguna de estas cosas es la causa de ser de todas ellas, de todas las cosas y de cada uno de los seres.

—No hace falta pues atribuirle ninguna función al no 13
ser. Todo existe nacido de lo que es, en ningún modo de lo que no es. Lo que no es no tiene en sí, por naturaleza, la posibilidad de llegar a ser y es imposible, por tanto, que llegue a ser algo. Y viceversa, lo que es, no tiene en sí mismo, por naturaleza, la posibilidad de no ser ya más.

—[¿Qué quieres decir con «no ser ya 14
más»?]

2
Denominaciones de Dios. Bien

—Dios no es pensamiento pues es la causa de su existencia, tampoco aliento vital por la misma razón, ni en fin, luz, en tanto que es la causa de que la luz exista. Debemos venerar a Dios, como consecuencia, únicamente bajo aquellas dos denominaciones (padre y bien), asignadas con propiedad sólo a él y a ningún otro. Pues no existe entre los otros seres denominados dioses, ni entre los hombres, ni entre los demonios, ninguno que pueda ser bueno en cualquier grado sino sólo Dios. Sólo él y ningún otro lo es. Ninguno de los demás seres puede siquiera contener la naturaleza del bien, ya que, compuestos de cuerpo y alma, son incapaces de albergarlo.

Pues hasta tal punto son inconmensurables las dimen- 15
siones del bien que abarcan la existencia de todos los seres, los corpóreos y los incorpóreos, los sensibles y los inteligibles. He aquí lo que es el bien, es decir, lo que Dios es. No

XII 7, 1072b; XII 9, 1074b 19-23: el *Noûs* supremo es para sí su propio objeto, y su intelección es intelección de la intelección [*nóēsis*]).

denomines bueno a ningún otro ser so pena de impiedad, no atribuyas a Dios otro nombre sino el de bien, o de nuevo cometerás impiedad.

16 Así, aunque la palabra «bien» esté en la boca de todos, no todos comprenden su significado, es decir, no todos conocen a Dios; sino que, por ignorancia, califican de buenos a los dioses y a determinados hombres, aun no siendo posible que lo sean ni que lleguen a serlo jamás. Porque el bien es inalienable e inseparable de Dios: es Dios mismo. Por eso, aunque todos los otros dioses inmortales sean honrados con la denominación de «dios» sólo Dios es el bien, y no honoríficamente, sino por naturaleza.

Una sola es la naturaleza de Dios, el bien, y ambos constituyen un sólo género, del que proceden todos los géneros. En fin, si bueno es aquél que todo lo da y nada recibe y resulta que Dios es el único que puede darlo todo y no recibir nada, entonces sólo Dios es el bien y el bien es Dios.

Padre

17 La otra denominación de Dios es la de padre, en su capacidad de crear todas las cosas. Pues lo propio de un padre es crear. De aquí se sigue que tener hijos es para las personas prudentes la tarea más importante de esta vida, a la vez que la más piadosa. Por eso morir sin hijos es el error más grande y el mayor sacrilegio que pueda cometer un hombre, hasta tal punto que, tras su muerte, habrá de dar cuenta de ello a los demonios. Será castigado por ello: el alma de un hombre estéril se verá condenada a un cuerpo que no tiene la naturaleza de varón ni de hembra, ese cuerpo al que el mismo sol maldice[60]. No feli-

[60] Sobre el papel del sol en el hermetismo, cf. *CH* X 3 y, sobre todo, *CH* XVI 5 (y Apéndice I), donde alcanza el rango de demiurgo del cosmos: el sol es el intermediario de la potencia genésica que desde Dios padre llega hasta el padre humano; parece lógico, por tanto, que sea él, pro-

cites por tanto, Asclepio, a quien no tiene hijos, compadécete mejor de su desdicha, pues conoces el castigo que le espera.

Hasta aquí Asclepio lo que debe decirse como conocimiento preliminar de la naturaleza de todas las cosas.

---

veedor de vida, el que maldiga al hombre estéril. En cuanto a los demonios, en *CH* XVI 13 el sol los distribuye entre los astros como servidores de éstos. En conclusión, lo que parece decirse aquí es que la maldición solar del *áteknos*, el hombre sin hijos, consistirá en que su alma será destinada a un cuerpo asexuado (un eunuco y no un andrógino, que tiene ambos sexos) mediante las influencias astrales adecuadas. Festugière postula el origen judío de la maldición del eunuco (*H.M.*, pág. 113, donde cita *Deut.* 23.1). Sin embargo, la maldición solar procede de la religión egipcia: cuando Rea (Nut) tiene relaciones secretas con Crono (Seb), el Sol (Ra), al darse cuenta, pronuncia una maldición contra ella: que no dé a luz en ningún mes del año; Hermes viene en su ayuda y consigue cinco días adicionales (epagómenos) jugando a las damas con la Luna; nacen así Osiris, Horus y los demás dioses (Plutarco, *Isis* 12, 355d-e).

TRATADO III

DE HERMES: DISCURSO SAGRADO

—Gloria de todas las cosas es Dios y 1
lo divino; la naturaleza es divina.

La cosmogénesis

Principio de todos los seres es Dios, Pensamiento, naturaleza, materia y sabiduría que muestra todas las cosas.

Principio es lo divino, naturaleza, energía, necesidad, fin y renovación[61].

—Había una inextricable tiniebla en el abismo, agua y un aliento vital sutil e inteligente que existían en el caos por el poder divino[62].

Fue proyectada entonces una sagrada luz y, procedentes de la sustancia húmeda, los elementos fueron consolidados [en la arena]. Y los distintos dioses [distribuyeron] esta naturaleza seminal.

---

[61] Dios, Pensamiento, naturaleza y materia son los agentes de la cosmogénesis en *CH* I 4. El resto de factores son el sumario de los §§ 3 y 4.

[62] La imagen del caos líquido original proviene del pensamiento egipcio: el océano primordial o Nun del que emergieron el sol y el cosmos (cf. Barucq, pág. 537). Es lo que los griegos denominaron Abismo.

2 —De los seres que estaban en un principio confundid
y sin organizar, fueron separados primero los elementos l
geros de los pesados[63]; aquéllos se elevaron, mientras q
éstos quedaron asentados sobre la arena húmeda.

El universo quedó así dividido por la acción del fueg
mientras permanecía en suspensión para poder ser transpo
tado por el aliento vital.

Se vió aparecer entonces el cielo constituido por sie
circulos y los dioses se mostraron en apariencia de astr
con todas sus constelaciones. Y, al fin, (la naturaleza) f
ajustadamente ensamblada con los dioses en ella contenid
y el círculo envolvente giró en el aire, dirigido en su cur
circular por el soplo divino.

—De inmediato hizo brotar cada dios, de acuerdo c
3 su potencia propia, aquello que le había sido asignado y n
cieron los animales tetrápodos y los reptiles, los seres acu
ticos y las aves, todos los retoños seminales, la hierba y l
capullos de todas las flores.

Y, puesto que en ellos residía la semilla de la reprodu
ción, [los dioses sembraron] a continuación las generacion
de los hombres, para que éstos conozcan las obras divin
sean testimonio activo de la naturaleza, crezcan en núme
tengan poder absoluto sobre todos los seres sublunares,
conozcan el bien, aumenten su tamaño y se multipliquen
abundancia. Y de este modo toda alma se hizo carne por
curso de los dioses cíclicos, [bajo el viaje celeste], para q
(los hombres) contemplen el cielo y el curso de los dio
celestes, para que reconozcan las obras divinas y la acti
dad de la naturaleza [como signos de las cosas buenas], p
que, al conocer [la parte asignada en el movimiento] a
cosas buenas y malvadas, puedan acceder al conocimie

[63] Comp. con el texto paralelo de *CH* I 5 y con *Génesis*, 1, 7.

de la potencia divina, y, en fin, para que lleguen a descubrir el arte de la elaboración de cosas buenas.

—Desde entonces comienza cada hombre el curso de su 4
propia vida y a adquirir la sabiduría según el destino que le depara el curso de los dioses cíclicos. Y al mismo tiempo inicia también su disolución en lo que le sobrevivirá: las grandes obras artísticas dignas de recuerdo que deja en pos de sí sobre la tierra.

[Hasta que se destruyan, en nombre de los tiempos, todo nacimiento de carne animada, toda semilla de frutos y toda obra de la técnica.]

Y, al fin, todas las cosas destruidas serán renovadas por la necesidad, por la renovación de los dioses y el ciclo de la naturaleza en su curso numérico[64].

---

[64] Es el tema de la *apokatástasis* o restauración astral, recurrente en los textos herméticos: cf. *CH* VIII 4, XI 2, XI 15, XII 5, *Asc.* 13 (*Apocatastasis astrorum*), 26 y 31. Apocatástasis significa, en primer lugar, el retorno de un astro a un punto determinado por referencia a las constelaciones o a otro astro cualquiera (como en *Asc.* 13) y, en segundo lugar, la destrucción y renovación del cosmos (como en *CH* III 4 y en *Asc.* 26). Una idea que procede de Platón, *Timeo*, 39d: «Concebir que el número perfecto del tiempo ha cumplido el año perfecto, cuando los ocho períodos, tras sincronizar sus velocidades, vuelven al punto inicial» (Rivaud). Que recoge Apuleyo, *De Plat.* 203: «El gran año, cuya duración habrá acabado cuando el cortejo de las estrellas errantes haya llegado a un único y mismo término, recomenzándose así una nueva partida y nuevos itinerarios por los caminos del cielo» (Beaujeu, pág. 70; también lo explica Cicerón, *Rep.* VI 24). Una idea desarrollada por el estoicismo, con su Conflagración Universal, p. ej., Panecio (*ap.* Cicerón, *Nat. Deo.* II 118): «De donde resultará... que al fin del mundo todo arderá en llamas... De ahí que nada queda sino el fuego, que animado otra vez por Dios, renovará el mundo y de nuevo aparecerá el mismo mundo» y Crisipo (*SVF* II 184, 35): «A partir de una sola naturaleza, de nuevo renace una en la apocatástasis»; «Cumplido el período se produce la *ekpýrōsis* del todo» (*SVF* II 190, 38). En último término, la *apokatástasis* es una manifestación de la

Pues lo divino es la entera mezcla cósmica renovad por la naturaleza y es en lo divino que se constituye la na turaleza.

---

doctrina del eterno retorno, típica de las teologías solares y, en particula de la religión egipcia (cf. las notas a la profecía del *Asclepio*, §§ 24-26).

TRATADO IV

DE HERMES A TAT: LA CRÁTERA O LA UNIDAD

SINOPSIS

1. Atributos de Dios: creador, eterno, uno y único, incorpóreo, bueno (1).
2. El hombre:
   - 2.1. Cometidos (2).
   - 2.2. Dos tipos de hombres (3-5): *Téleioi - Logikoí.*
   - 2.3. La libertad (6-8): elegir lo divino o lo mortal.
   - 2.4. La vía de perfección (8-9). Dificultad: el mal es evidente, el bien invisible.

Excursus: La analogía de la mónada (10-11): imagen del Dios uno y único.

1 *Atributos de Dios* —El creador hizo[65] la totalidad del cosmos no con las manos sino con la palabra. Piensa por ello que está presente, que existe eternamente, que creó todas las cosas, que es uno y único[66] y que creó todos los seres por su propia voluntad.

---

[65] *Epoíēsen... dēmiourgós.* «Creador» traduce tanto *dēmiourgós* como *poiētḗs*. La homonimia parece clara, pues, en algunos tratados, tanto se califica la acción del Demiurgo como *poiéō*, como, al contrario, se usa *dēmiourgéō* para aludir a la acción del *poiētḗs* (*CH* V 6); es más, en ocasiones se usan indistintamente (*CH* V 4, *poiētḗs*, § 8, *dēmiourgós*). De un modo u otro, normalmente se trata del Dios supremo, padre y bien (*CH* XIII 19, *SH* IIB 2 y VIII 3), aunque en ocasiones es el cosmos, un demiurgo segundo de carácter sensible (*CH* V 2, 8, VIII 2) o incluso el sol (*CH* XVI 3, 5, 18; *SH* XXI 2).

[66] *Heîs mónos*, o, en la forma más habitual, *heîs kaì mónos*. Unidad y unicidad divinas son dos aspectos de lo mismo: Dios es uno y no dos o más, ni divisible en partes o personas del modo que sea (demostración cosmológica en *CH* XI 8-11) y, por tanto, Dios es único en su especie, puesto que es el único ser necesario (*Asc.* 30, *CH* XI 14) y el único autosuficiente (*CH* II 16). Similar calificativo aparece en el *Timeo* pero referido al Cielo, cf. 92c10 (*heîs... monogenḗs*) y 34b4 (*ouranòn héna mónon érêmon*). La fórmula *tò hén kaì mónon* referida a Dios aparece también en Filón, *De Agric.* 54; *Heres.* 216 y *Leg. Alleg.* II 1. Festugière (*Rév.*, IV, pág. 21) postula un origen común en el Neopitagorismo y sus especulaciones sobre la Mónada, particularmente, la distinción entre un primer y un segundo Uno. Sin embargo, a pesar de Festugière, el uno y único del hermetismo no se presta a excesivas especulaciones aritmológicas; en todos los tratados en que se alude a él es el Demiurgo. Se trata, en suma, del «Unus et solus summus ille, ultramundanus ... quem patrem et architectum huius divini orbis superius ostendimus» que Apuleyo atribuye a Platón (*De Platone* 204). La unicidad del dios cósmico, es también un tema recurrente en el estoicismo: Dios es uno solo aunque pueda ser denominado de muchas maneras según el aspecto de su actividad que consideremos (Zenón, *SVF* I, 43, 9-12). En último término, este atributo divino debe proceder de la religión egipcia: único o solo y único es uno de los títulos de los dioses de Egipto, en particular Ra y Amón, un carácter que se concilia con pluralidad de formas y manifestaciones: uno y único es Osiris (Barucq,

Piensa que su cuerpo es intangible, invisible, inmensurable, indivisible, incomparable en fin a cualquier otro cuerpo, puesto que no es fuego, ni agua, ni aire, ni aliento vital, sino que todo procede de él. Sin embargo, bueno como es, el creador, no quiso consagrar esto ni ordenar la tierra sólo para sí mismo.

2
El hombre: cometidos

Por ello envió al hombre a este mundo como ornamento del cuerpo divino, un ser vivo mortal como ornamento del viviente inmortal[67]. Pues si el cosmos es superior a los seres vivos por su eternidad, el hombre, a su vez, supera al cosmos por la razón y el pensamiento: sólo el hombre es capaz de contemplar la obra 2

págs. 89, 97, 113), Ra *(ibid.* págs. 132, 146, 174, 175) y Amón *(ibid.* págs. 188, 189, 191, 211, 257, etc.). No es la única coincidencia: los otros dos atributos esenciales del dios hermético, autoengendrado y oculto/invisible, también son los de los dioses primordiales egipcios (Daumas, *Dieux*, págs. 105 ss.).

[67] 'Ornamento' traduce *kósmos;* el hombre como cosmos del Cosmos. Se explica muy bien en el *Asclepio* (§ 10): «Si el hombre asume con esmero su tarea, es decir, si atiende con diligencia al cuidado del mundo, él mismo y el mundo se convierten en ornamento uno de otro. De hecho parece ser que al hombre se le denomina 'mundo', o más correctamente, 'cosmos' en griego, a causa de su divina coordinación». Se trata de la doctrina clásica del hermetismo y su arquetipo es *DH* 1 1: «Dios: cosmos inteligible; Cosmos: dios sensible; hombre: cosmos destructible. Dios: cosmos inmóvil; Cielo: cosmos móvil; hombre: cosmos racional. Tres cosmos por tanto: el cosmos inmóvil, Dios; el cosmos racional, el hombre; dos unidades que no hacen sino una, Dios y el hombre a su imagen»; cf. también *CH* VIII 5 (Dios, cosmos, hombre; y nota *ad loc.)* y *Asc.* 6 (el hombre es un gran milagro, y nota *ad loc.).* Esta doctrina proviene del hermetismo práctico, en concreto de la astrología hermética: el hombre es un microcosmos en simpatía con el macrocosmos y existe una relación, parte por parte, de elementos del cosmos con elementos del cuerpo humano (cf. *Iatromathēmatiká de Hermes Trimegisto a Amón el Egipcio*, Festugière, *Rév.*, I, pág. 130. Traduzco el prólogo en la nota 99 a *SH* XX).

divina y, movido por la admiración, acceder al conocimiento del creador.

Dos tipos de hombres

3 Pero si bien el creador, oh Tat, repartió entre todos los hombres la razón, no hizo lo mismo con el pensamiento. Y no porque menospreciara a algunos, porque el menosprecio no procede de allá sino que se constituye aquí abajo en las almas de los hombres que carecen de pensamiento.

—Entonces padre, ¿por qué no concedió Dios el pensamiento a todos los hombres?

—Porque quiso, hijo mío, que el pensamiento se asentara entre las almas como recompensa[68].

4 —¿Y dónde lo emplazó, padre?

—Llenó con el pensamiento una gran crátera[69] y la envió a este mundo acompañada de un heraldo que tenía la misión de proclamar a los corazones de los hombres estas palabras: «Sumérgete en esta crátera tú que puedes hacerlo, tú que confías en que retornarás junto al que la ha enviado y sabes por qué has nacido».

Aquellos que comprendieron la proclama y se sumergieron en el pensamiento, participaron del conocimiento y se convirtieron así en hombres perfectos, dotados de pensamiento. Pero quienes no alcanzaron a entenderla son mera

[68] El *noûs* es un don divino, pero no una gracia arbitraria, supone el libre albedrío del hombre, en la medida en que prefiera el bien frente al mal (cf. § 8, *DH* VIII 6, IX 5 y la discusión sobre la libertad en *CH* XII ss. y nota *ad loc.*).

[69] La alegoría de la crátera es una mezcla de dos ritos: por un lado la absorción de un brebaje sagrado, y, por otro, un baño de purificación y de iniciación (cf. Festugière, *H.M.*, págs. 100 ss.). Puede que provenga de Platón, *Timeo* 41d (la crátera en la que el Demiurgo había mezclado y fundido el alma del todo).

mente racionales no adquirieron el pensamiento e ignoran por qué y por causa de quién han nacido.

Las sensaciones de estos hombres son semejantes a las 5
de los animales irracionales, pues, con una constitución dominada por la pasión y la agitación interior, no dan importancia a las cosas en verdad dignas de admiración, sino que se entregan a los placeres y los apetitos corporales creyendo que en éstos reside lo propiamente humano.

Por el contrario, aquellos que participan del divino don, éstos Tat, son inmortales si comparamos sus obras con las de los mortales, puesto que abarcan todas las cosas con su propio pensamiento, las terrestres, las celestes y las de más allá de los cielos. Elevados a tal altura, pueden contemplar el bien y, tras verlo, no pueden sino considerar una desdicha la permanencia en este mundo y muestran en lo sucesivo desapego por todas las cosas corpóreas e incorpóreas[70], dirigiendo con ardor todos sus esfuerzos en pos de lo uno y único.

La libertad

En esto consiste, Tat, la ciencia del 6
pensamiento, ⟨la visión clara y distinta⟩[71] de lo divino, la comprensión de Dios, puesto que la crátera es divina.

—También yo, padre mío, quisiera ser sumergido en ella.

—Habrás de aborrecer primero tu cuerpo, hijo mío, pues sólo así te amarás a ti mismo, y sólo si te amas a ti mismo poseerás el pensamiento y participarás de la ciencia.

—¿Qué quieres decir con esto, padre?

—Que es imposible, hijo, ser al mismo tiempo según lo divino y según lo mortal. Porque hay dos tipos de seres, el

---

[70] Terminología típicamente platónica, p. ej., *Teeteto* 176a-b, o *Rep.* VII 517d.

[71] *Euporía theoría:* conjetura de Scott.

corpóreo y el incorpóreo, a los que corresponde lo mortal y lo divino, hay que decidirse por uno de los dos y abandonar en la elección al otro. [No es posible elegir a ambos: la decisión deja a uno en pos de sí] y el menoscabo de éste pone de manifiesto la potencia del otro.

7 Una, [.....] es la elección de lo mejor, no sólo porque tiene mayor valor para el que elige, pues diviniza al hombre, sino también porque supone piedad hacia Dios.

La otra, es la elección de lo peor: aniquila lo humano; y aun en el caso de que no supusiera una ofensa a Dios, porque ocurre con estos hombres como con las procesiones, que discurren en su parte central incapacitadas para ejecutar algo autónomamente y estorbando a los demás. De modo análogo estos hombres no hacen sino deambular por este mundo como en una procesión, arrastrados por los placeres corporales[72].

La vía de perfección

8 Así son las cosas, Tat. Dispusimos y dispondremos siempre de lo que procede de Dios, pero es también preciso que lo que procede de nosotros lo acompañe y no quede rezagado. Por eso sólo nosotros, y no Dios, somos los responsables del mal[73], en la medida en que lo prefiramos al bien. ¿Te das cuenta, hijo mío, cuán

---

[72] La imagen de la procesión reaparece en *FH* 19 *(ap.* Zósimo), y de mo[do] más explícito: los hombres sin *noûs* «se limitan a ir en la procesión del destin[o], no son capaces de hacerse idea alguna de lo incorpóreo ni del mismo destin[o] que los arrastra merecidamente» y, aun renegando de él, «no conciben felicid[ad] alguna que no proceda del destino». Algo similar en los *Oráculos caldeos,* [fr.] 153: «Pues los teúrgos no se precipitan en el rebaño del destino»; fr. 15[...] «...que van en rebaño». Y en JÁMBLICO, *Sobre los mist.* V 18: «La masa de [la] multitud humana está sometida a la naturaleza, gobernada por potencias natura[les], y mira hacia abajo, hacia las obras de la naturaleza. Y no hace sino cump[lir] los designios del Destino» (DES PLACES, pág. 172).

[73] Comp. PLATÓN, *Rep.* II 379b-c y X 617e: «La responsabilidad [es] del que elige, Dios es inocente *(anaítios)*»; y *Timeo* 42d: «El Demiur[go]

tos cuerpos, cuántos coros de demonios, cuánta sucesión continua[74] y cuántos cursos de astros hemos de atravesar[75] en nuestra apremiante búsqueda de lo uno y único? Pues el bien es inabarcable, infinito e ilimitado, sin comienzo en sí mismo, aunque parezca tenerlo en la medida en que para nosotros sí que tiene comienzo su conocimiento.

No es pues el bien el que tiene comienzo en sí mismo 9
sino nuestro conocimiento de él, en tanto que objeto que necesariamente empezamos a conocer en algún momento. Aprehendamos pues este principio y recorramos todas las cosas con premura, pues es, sin duda, tortuosa empresa abandonar las cosas familiares y cotidianas y retornar a lo importante y primordial. Porque es fácil regocijarse con lo evidente pero muy difícil llegar a creer en lo invisible, pues son las cosas malas las más evidentes, mientras que el bien, sin forma ni figura, es invisible a los ojos. Por eso, siendo igual a sí mismo, es distinto a todas las demás cosas, pues es imposible que algo incorpóreo se haga visible a un cuerpo.

---

dictó todas estas leyes a fin de permanecer inocente *(anaítios)* de la maldad futura de cada uno de los seres».

[74] *Synécheia*, sucesión de las esferas planetarias (?). El término *synécheia* aparece también en *CH* XIV 3, aunque en otro sentido: la «continuidad» de la creación que nos remite al Dios uno y único (este segundo sentido lo debe tomar del estoicismo: «*oikeíōsis* y *synécheia* de todas las cosas» [CRISIPO, *SVF* II 155, 35]).

[75] Se trata de la ascensión del alma (como en *CH* I 24-26) o del camino del conocimiento (como aquí, § 5, o en *CH* XI 19). Hay recetas en los *Papiros mágicos* que proporcionan experiencias semejantes: el mago atraviesa la atmósfera, los planetas y las constelaciones, llega a las puertas del mundo divino y logra comunicarse con el Dios supremo *(PGM* IV 475).

Excursus: analogía de la mónada

10 Tal es la diferencia de lo igual con lo distinto y la indigencia de lo distinto con relación a lo igual.

La unidad, puesto que es principio y raíz de todo, está en todas las cosas como raíz y principio. Como principio de todas las cosas, pues nada hay sin ella, no se origina de la nada sino desde sí misma. Y como tal principio, la unidad contiene todos los números y no está contenida en ninguno, a la vez que genera todos los números sin ser ella generada por ninguno.

11 Todo número generado es imperfecto, divisible, aumentable y disminuible, mientras que nada de esto puede atribuirse al número perfecto. Lo aumentable crece desde la unidad y es vencido por su propia debilidad ya que no puede en adelante contener la unidad[76].

Hasta aquí, pues, la imagen de Dios que te he esbozado en la medida de lo posible. Si la observas y consideras atentamente con los ojos del corazón, créeme, hijo mío, encontrarás el camino hacia lo alto. Es más, la misma imagen te guiará, pues su visión tiene algo de singular: atrae y lleva hacia arriba, como el imán al hierro, a los que alcanzan a verla.

---

[76] Este argumento parece una cita pitagórica fuera de lugar y viene a subrayar las características de la acción creadora del Dios uno y único.

TRATADO V

DE HERMES A TAT, SU HIJO: QUE DIOS ES INVISIBLE Y, A LA VEZ, MUY EVIDENTE[77]

SINOPSIS

1. Dios es invisible (1-2): para la mayoría; de por sí (inengendrado).
2. Dios es evidente (2-9).

---

[77] Es la tesis del tratado y de gran parte de la teología hermética: por una lado, hay una manifestación visible de Dios que la razón descubre en el cosmos, un dios que posee todos los nombres y que es omnicorpóreo; pero Dios es en sí mismo incognoscible, invisible, anónimo, secreto y el único modo de conocerlo es la identificación mística. Esta forma contradictoria de aludir a Dios es típica del hermetismo y este tratado es un buen ejemplo de ello (Dios es anónimo y pantónimo, incorpóreo y omnicorpóreo, visible e invisible, está en todas partes y en ninguna); y responde, por un lado, a los dos momentos del conocimiento de lo divino (el momento racional como propedéutica y el arrobamiento místico, o iluminación divina como meta) y, por otro, a una suerte de abdicación de la razón ante una realidad que sobrepasa la lógica de la identidad. También puede tratarse de un modo de expresar la idea de totalidad: el enunciado simultáneo de dos términos opuestos expresa la totalidad de lo real; es lo que ocurre en la teología egipcia que, en su descripción de los dioses, utiliza con frecuencia combinaciones binarias en la mayoría de las cuales hay una contradicción (Ra es «Aquel que es y no es», p. ej.; sobre el tema cf. Derchain, *Rel. egip.*, págs. 168 ss. La fórmula aparece también en los *Hermetica*, cf. *CH* V 9 y 11).

2.1. Condiciones (2): sólo para el *noûs*, su visión implica un género de vida.

2.2. Dios visible en el cosmos (3-9): ordenador, artista, padre.

2.2.1. En el macrocosmos: En los astros [3-4]. En el mundo sublunar [4]. En la materia (desordenada) [4].

2.2.2. En el hombre [6-7]: La maravilla del cuerpo humano.

Resumen: Dios se manifiesta en todo lo creado [8-9].

3. Otras determinaciones contradictorias de Dios (10): Anónimo – 'pantónimo', incorpóreo – 'omnicorpóreo'.

4. Dios, más allá de la razón (10-11): la identificación mística.

I

1 *Dios es invisible*

Voy a describirte minuciosamente, Tat, el siguiente tema para que no continúes siendo profano en el misterio de un Dios que sobrepasa toda denominación. Reflexiona sobre esto y verás cómo aquél que permanece invisible para la mayoría llegará a ser para ti muy evidente. Dios no sería eternamente si no fuera invisible[78]: todo lo visible ha de aparecer en algún

[78] Es el tema del Dios incognoscible, invisible e indecible (cf. *infra*, la nota al § 10), el Dios oculto e incomprensible. Debe proceder de PLATÓN, que se refiere al Uno - Bien - Belleza invisible e indecible, que no puede ser nombrado, ni definido, ni conjeturado, ni conocido (cf. *Banquete*, 210e2; *Parménides* 141e7 y *Rep*. VI 509b8). Los medioplatónicos lo desarrollan de modo semejante al hermetismo, p. ej. APULEYO, *De Plat*. 190-191 (Platón llama al Demiurgo indecible, innombrable, invisible; no podemos conocer su naturaleza y, en caso de conocerla, no podemos comunicarla). Pero también es un tópico de la teología egipcia: p. ej., el constante juego de palabras entre Amón (*'Imn*) y oculto (*ìmn*) en los himnos religiosos (cf. BARUCQ, págs. 196, 212, 221, 224 y 327. También DAUMAS, *Dieux*, pág. 121).

momento, puesto que es engendrado, mientras que lo invisible es eterno, no tiene necesidad de aparecer pues siempre es. De hecho no es sino él el que hace visibles todas las demás cosas, aun permaneciendo invisible en tanto que eterno. Es decir, muestra todas las cosas pero no se manifiesta él mismo, las engendra pero no es engendrado, hace aparecer la imagen de todos los seres pero no tiene apariencia exterior, sólo las cosas engendradas la tienen, pues nacer no es sino aparecer.

2 *Dios es evidente. Condiciones*

Es evidente, por tanto, que el uno es 2
inengendrado, imperceptible e invisible. Sin embargo, puesto que engendra la imagen de todas las cosas, se manifiesta en y a través de ellas y sobre todo a quienes él quiere mostrarse.

Ante todo dirige tu plegaria, Tat, al señor, padre y único, a aquel que no es el uno sino su origen[79], y suplícale que te sea propicio y que puedas comprender a tan poderoso Dios. Que ilumine tu inteligencia aun con uno solo de sus rayos, pues sólo el pensar, siendo invisible, puede ver lo invisible. Si accedes a ello, Tat, se te mostrará a los ojos del pensamiento, pues el señor se manifiesta con generosidad a través de todo el cosmos.

---

[79] Es decir, a aquel que no es el cosmos sino su origen. El *Asclepio* se refiere al Dios supremo en parecidos términos, como el «hacedor del primer y único dios», entendiendo que ese «primer y único dios» es el cosmos. No es extraño encontrar tal denominación en dos tratados, *CH* V y *Asclepio*, permeados, de principio a fin, de misticismo cósmico. Para Festugière, por contra, esta frase es una muestra de «la tendencia gnóstica a relegar a la Divinidad infinitamente lejos del mundo en un abismo de misterio y de silencio» *(Rév.*, II, pág. 52). No parece que eso encaje con el texto ni con el contexto.

Porque si no puedes ver con los ojos o asir con tus n nos tu mismo pensar, ¿cómo pretender contemplar la ir gen de Dios?, si te resulta invisible incluso lo que hay er ¿cómo podrá aparecer ante tus ojos [aquél que es en sí n mo]?

3 Pero si estás dispuesto a verlo, lev ta primero tus ojos al sol, observa el c so de la luna y considera la ordenada c posición de los astros.

Dios visible en el cosmos. En el macrocosmos

¿Quién puede custodiar ese orde pues todo orden está delimitado por un número y un gar.

Y qué decir del sol, del más poderoso de los dioses lestes, al que todos los demás le ceden el paso como a su y soberano, de un astro de tales dimensiones, mayor qu tierra y el mar, que soporta, llevando sobre sí mismo, a astros menores en sus órbitas. ¿A quién puede reverencia sol, hijo? ¿A quién temer?

Y qué podemos decir de los astros celestes que c criben un semejante o equivalente recorrido, ¿quién terminó la dirección y la dimensión de cada una de órbitas?

4 Qué decir de la misma Osa Mayor que pivota en tor sí misma, arrastrando conjuntamente alrededor a todo cosmos. ¿Quién es el Señor de este instrumento?, ¿quién finió los límites del mar?, ¿quién, en fin, estableció sól mente la tierra? Alguien ha de ser, Tat, el creador y sob no de todas estas cosas, pues si no hay creador es impos que se conserven el lugar, el número y la medida. Por toda ordenación es producida, sólo lo que carece de l propio o de medida no requiere creador. Es más, incluso to, hijo, no puede existir sin soberano: si lo 'no orden está 'carente de' [lo que contiene la particularidad del

den], lo tiene en sí mismo al menos en el sentido de que 'todavía no' está determinado el orden por el soberano [80].

Ojalá algún día puedas, Tat, en ser alado convertido, alzar el vuelo en el aire y, acomodado entre tierra y cielo, contemplar la solidez de la tierra, la superficie del mar, los cursos de los ríos, el libre vagar del aire, la intensidad del fuego, el curso de los astros y el rápido movimiento del cielo en órbita en torno a lo mismo [81].

---

[80] Dios se manifiesta en las maravillas del cosmos de modo que el hombre se ve llevado por la admiración a adorar y colmar de elogios el arte y la sabiduría del Dios creador. Es un tema frecuente en los *Hermetica (CH* XI 7-8, XII 21, XIV 2-10; *SH* IIB 2-3, VI 18; y *Asc.* 13). Y procede de PLATÓN, *Timeo* 46e8 (la contemplación de los astros es el origen de la ciencia y de la vida moral) y 90 a-d; *Filebo* 28c (la Belleza y orden del Cosmos, el Sol, la Luna y los astros y las revoluciones celestes implican un ordenador universal) y *Epinomis* 986c5-d5. También en el joven ARISTÓTELES, *De Philosophia (ap.* CICERÓN, *Nat. Deo.* II 95): «De haber unos hombres que hubiesen vivido siempre bajo tierra... si en cierto momento... pudieran escapar de aquellos ocultos lugares... al ver de pronto la tierra, el mar y el cielo, al conocer la magnitud de las nubes y el poder de los vientos, al mirar el Sol y conocer su magnitud y belleza... y percibir el cielo entero sembrado y adornado de estrellas, y la variedad y luces de la Luna... y el orto y ocaso de los astros y sus trayectorias reiteradas e inmutables por toda la eternidad... entonces, cuando viesen estas cosas, ¿acaso no pensarían en el acto que hay dioses y que estas cosas maravillosas son obra de los dioses?» (RACKHAM, pág. 214). El mismo CICERÓN *(Nat. Deo.* II 98) hace una prolija demostración de la existencia de Dios por las maravillas del cosmos: la belleza y el orden presente en la diversidad y la íntima coherencia y armonía entre todas las partes del universo. Por otro lado, la demostración completa de este tratado (§§ 3-11) tiene un parecido más que notable con los himnos que, en los *Papiros mágicos*, ensalzan las cualidades del Dios cósmico *(PGM* IV 1115-1164, XIII 62-71 y, sobre todo, XII 238-269).

[81] Se trata de una experiencia mística, como la de *CH* XI 19-20 y XIII 11. JÁMBLICO lo explica en *Sobre los mist.* (III 5): las experiencias de los poseídos o inspirados por Dios son múltiples, entre ellas, «el cuerpo se ve levantado o distendido o transportado por el aire como so-

Ésta es, hijo, la más maravillosa visión: poder contem
plar todas las cosas, cómo lo inmóvil es puesto en movi
miento y lo invisible se manifiesta en lo creado.

Tal es la ordenación del cosmos y tal es el cosmos de
orden.

---

bre alas». En los *Papiros mágicos*, menos espirituales, se puede cor
seguir mediante las pócimas adecuadas, como en la *Receta de inmor*
talidad (PGM IV 538 ss.): «Te verás a ti mismo aligerado y que te ele
vas a la altura, de manera que te parecerá estar en medio del aire. N
oirás a nadie..., no verás a ninguno de los mortales..., pero verás todo l
inmortal» (Calvo, pág. 328). En otros lugares de los *Hermetica*, s
trata de una experiencia intelectual: la capacidad de acceder, median
el pensamiento, a los misterios celestes; p. ej., *CH* X 25: «el hombr
puede subir hasta el cielo y tomar sus dimensiones... y comprender t
das las demás cosas con exactitud. Y lo que es más admirable, no n
cesita abandonar la tierra para acceder a lo alto, tal es el alcance de s
poder». Que es el mismo sentido que propone Filón *(De Spec. Leg.*
3, 44-45): los hombres conocen los secretos de la tierra, el mar, el ai
y el cielo, así como sus leyes; «con su pensamiento acompañan las ó
bitas de la Luna, el Sol y el coro de los demás planetas y estrellas fija
atados aquí abajo, al suelo, pero dando alas a sus almas, de modo q
caminando sobre el éter, contemplan las potencias que hay allí» (F
tugière, *Rév.*, I, pág. 316). La imagen aparece ya en Platón, *Fed*
110c: «Pues si alguien llegara a su cumbre, o saliéndole alas remonta
el vuelo, y divisara las cosas de allá..., en el supuesto de que su nat
raleza fuera capaz de asistir a esa contemplación, reconocería q
aquello es el verdadero cielo, la verdadera luz y la verdadera tierr
(Gil). Y en *De Mundo* 391a8 ss.: «Ya que al cuerpo no le era posib
alcanzar las regiones celestes... el alma, al menos, cuando tomó p
guía el nous, atravesó la inmensidad y acabó su viaje, pues descub
un camino sin fatiga; aquello de lo que la separaba la mayor distanc
lo aproximó por la reflexión... por su mirada interior que es divi
aprehendió las cosas divinas» (Festugière, *Rév.*, II, pág. 461).

Dios visible en el hombre

Si quieres contemplar a Dios en los seres mortales, en los que viven sobre la tierra o en el fondo del mar, considera el proceso de la gestación del hombre en el seno materno. Reflexiona detenidamente sobre el arte de esta producción y averigua quién es el artesano de esta hermosa y divina imagen del hombre. 6

¿Quién pudo diseñar el contorno de esos ojos?, ¿quién perforó la nariz y los oídos?, ¿quién agujereó la boca?, ¿quién extendió y reunió en haces los músculos?, ¿quién derivó los conductos de las venas?, ¿quién fortaleció los huesos?, ¿quién recubrió la carne con la piel?, ¿quién separó los dedos?, ¿quién extendió las plantas de los pies?, ¿quién perforó los poros?, ¿quién esparció el bazo?, ¿quién ha diseñado el corazón en forma piramidal?, ¿quién ha ensamblado los nervios?, ¿quién ha ensanchado el hígado?, ¿quién ha excavado los pulmones?, ¿quién ha diseñado el espacioso vientre?, ¿quién, en fin, modeló hermosamente las partes visibles y escondió las desagradables[82]?

Mira cuántas obras de arte salidas de una misma materia, cuántas realizaciones en un mismo contorno, todas her- 7

[82] Comp. JENOFONTE, *Recuerdos*, I 4, 5 ss.: el cuerpo humano exige un artesano, [6] «y para más muestras de lo mismo, ¿no te parece también que tiene traza de una obra de premeditación esto de que, una vez ya que la vista es cosa delicada, se la haya cerrado bajo los párpados... y el oído... y los dientes... y la boca... Tales cosas, tan previsoramente preparadas, ¿dudas aún si serán obras del azar o de un designio? [7] —No, a fe mía, que, a mirarlo de ese modo, desde luego talmente se asemeja todo eso a fábrica de no sé qué sabio artesano y aficionado de la vida» (GARCÍA CALVO, págs. 38-39). El tema aparece también en PLATÓN, *Timeo* 69a-70d: explicación teleológica del cuerpo humano. CICERÓN llega a Dios por el mismo camino (*Nat. Deo.* II 133-152): la maravilla del cuerpo humano y la exigencia de un artesano (nutrición y respiración, estructura del cuerpo, huesos y músculos, órganos de los sentidos y la inteligencia).

mosísimas, todas perfectamente calculadas y todas diferen tes.

¿Quién hizo todas estas cosas?, ¿qué padre o qué madr sino el Dios invisible que creó todas las cosas por su propi voluntad?

8 Si a nadie se le ocurre afirmar que tras una estatua o un pintura no haya siempre un pintor o un escultor, ¿cómo pr tender que esta creación haya llegado a ser sin un creado ¡Qué profunda ceguera!, ¡qué absoluta impiedad!, ¡qué i norancia sin límites! Nunca, Tat hijo mío, despojes a las c sas creadas de su creador...

Pero [esta denominación de creador atribuida a Dios] absolutamente superior a la aplicada a aquellos (los padres tan grande es el padre de todo que sólo él es realmente p dre, ese es un quehacer privativo suyo.

9 Es más, si me fuerzas a ir más lejos, te diré que esa es esencia propia, dar a luz y crear todas las cosas. Porque si imposible que algo llegue a ser separadamente del cread del mismo modo éste no es eternamente sino eternamen creando todas las cosas, en el cielo, en el aire, en la tier en el fondo del mar, en cualquier parte del cosmos, en cu quier parte del todo, tanto en lo que es como en lo que es. Nada hay en el cosmos que no sea él mismo. Él es to lo que es y todo lo que no es, pues hizo aparecer las co que son y tiene en sí las que no son.

3
Otras determinaciones contradictorias de Dios

10 Por eso Dios está más allá de cu quier denominación, por eso es el invi ble a la vez que el más evidente. Aq que es contemplado por el pensamien pero que también es visible a los ojos. que siendo incorpóreo es también pluricorpóreo, o me omnicorpóreo, pues nada existe que no sea él mismo y to las cosas que son, son en él. Posee así todos los nomb

pues todos proceden de un mismo padre, a la vez que no tiene nombre porque es el padre de todos los nombres[83].

[83] Dios anónimo y 'pantónimo'; Dios, por un lado, es indecible, inefable o innombrable: su nombre es secreto o misterioso, impronunciable por labios humanos, una realidad que está más allá de las palabras, ante la que sólo cabe el silencio (cf. *CH* I 31; *SH* VI 19, XXIII 55; *NH* VI 6, 61; *FH* 3A, 3B y 11-12). Pero, al mismo tiempo, cabe atribuirle todos los nombres *(Asc.* 20): «Dios, siendo a la vez uno y todo, o no tiene nombre o los tiene todos». La idea del Dios inefable procede de Platón, *Parménides* 141e7: lo Uno «no posee pues ningún nombre, ni hay de él razón, ciencia o sensación... no habrá por tanto quien lo nombre, lo exprese, lo conjeture o lo conozca» (Míguez). Y la volvemos a encontrar en el medioplatonismo: cf., p. ej., Apuleyo, *De Deo Soc.* 124, y Albino, *Didask.* 10, 3: Dios es inefable, sólo inteligible al nous, pues no es «ni género, ni especie, ni diferencia..., ni algo bueno... ni malo... ni indiferente... ni algo dotado de cualidad... ni algo privado de cualidad» (Festugière, *Rév.*, IV, pág. 98). Por su parte, los *Papiros mágicos* se ocupan de la vertiente utilitaria del nombre secreto de Dios: su conocimiento, o pronunciación, nos permite el control de las fuerzas mágicas: p. ej., *PGM* XIII 764: «El nombre oculto e inefable (no puede ser proferido por boca de hombre) ante cuyo poder se estremecen incluso los demonios»; 870: «Invoco tu nombre, si lo pronuncio completo la tierra temblará, el Sol se detendrá y el Cosmos entero se verá confundido»; 622: «Te invoco, yo que conozco tu nombre verdadero, tu auténtico nombre (sigue la serie de vocales y denominaciones varias)» (Calvo, págs. 299 ss.). Por otro lado, la teología egipcia, para describir a los dioses, también suele utilizar combinaciones binarias de carácter contradictorio; en concreto, 'de múltiples nombres' - 'sin nombre' referido a Amón: es el dios único que se ha convertido en millones, el de numerosos nombres cuyo número no puede conocerse porque miles de millones es su ser (Barucq, *Hymnes*, págs. 313, 277, 199); pero, al mismo tiempo, es aquél cuyo nombre está oculto como sus orígenes, cuyo nombre significa oculto, cuyo título es Amenranf ('oculto está su nombre') *(ibid.*, págs. 220, 294, 310, 327 y 344). Incluida la contradicción más radical, que Dios es aquel que es y no es (cf. Morenz, *Rel. égyp.*, pág. 30, y Barucq, pág. 233); y que también aparece en este tratado (§ 11): Dios es lo que es y lo que no es, lo que ha llegado a ser y lo que no ha llegado a ser.

¿Cómo podré entonces alabarte, en tu nombre o por analogía?, ¿hacia dónde dirigiré mi mirada al darte gracias, hacia arriba, hacia abajo, a mi interior, hacia afuera? pues no hay dirección ni lugar en torno a ti, ni ningún otro ser: todo es en ti, todo procede de ti. Todo lo das y nada recibes, pues todo posees y nada no tienes.

4
La identificación mística

11 ¿Cuándo cantaré tus alabanzas si no es posible concebir época del año ni tiempo alguno que te concierna?

¿En nombre de qué te alabaré?, ¿por las cosas que has creado o por lo que no has creado?, ¿por las cosas que has hecho visibles o por las que ocultaste? ¿Por qué medio cantaré tu gloria?, ¿como si me perteneciera, como si fuera algo propio o como algo extraño?

Porque tú eres lo que yo soy, tú eres lo que yo hago, tú eres lo que yo digo [84]. Tú eres todas las cosas y nada existe distinto de ti, tú eres lo que no es, tú eres lo que ha llegado a ser y lo que no ha llegado a ser. Tú eres Pensamiento que se piensa, padre que crea, Dios que es en acto, bueno en tanto que sumo hacedor de todas las cosas.

[Pues de la materia lo más sutil es el aire, del aire el alma, del alma el pensamiento y del pensamiento Dios].

---

[84] Para conocer a Dios es necesario identificarse con él, pues sólo lo semejante conoce a lo semejante *(CH* XI 20). Una identificación posible en el éxtasis místico (cf. *CH* XIII 2 y 19; *NH* VI 6, 58-59). Pero que también encontramos en las fórmulas de los *Papiros mágicos*, donde el teúrgo es poseído por el dios y se apropia de su potencia: p. ej., *PGM* VIII 37: «Tú eres yo y yo soy tú, tu nombre es mi nombre y el mío el tuyo»; *ibid.*, XIII 793, V 145 y XII 227.

TRATADO VI[85]

QUE EL BIEN SÓLO ES EN DIOS Y EN NINGÚN OTRO

SINOPSIS

1. Sobre el bien (1-4). (Tesis: sólo Dios es el bien, todo el mal está en el cosmos).

   (Demostración:)

   1.1. Sólo Dios es el bien (1-2).

      1.1.1. Autosuficiente e inmutable.
      1.1.2. El bien es la actividad creadora, privativa de Dios.

   1.2. La bondad y la maldad en el cosmos (2): malo en tanto que pasible y móvil, bueno, en tanto que creador segundo.

   1.3. La maldad del hombre (3).

---

[85] Es uno de los tratados más pesimistas del Corpus, pero aun en éste, el cosmos sigue siendo 'bueno'. Puede compararse con *SH* IIA, donde se hace un tratamiento más aséptico de esta contraposición entre lo real (verdadero, inmutable, incorruptible, es decir, el bien) y lo aparente e ilusorio (corruptible, pasible, móvil, disoluble, mutable, es decir, el mal). Allí se precisa, más acorde con el hermetismo (y con Platón), que lo falso es sólo lo sublunar.

2. Sobre lo bello y bueno (4-6).
   2.1. La belleza material es simulacro y apariencia.
   2.2. Sólo Dios es la belleza en sí. El conocimiento es la piedad; y la impiedad, ignorancia: atribuir al cosmos la belleza que sólo existe en Dios.

1 Sobre el bien. Sólo Dios es el bien

1 El bien, Asclepio, no existe en nadie sino en Dios sólo, o mejor, el bien es eternamente el mismo Dios. Y si es así, el bien ha de ser la substancia de todo movimiento y generación —algo de lo que nada carece— y que posee en su entorno una energía en equilibrio, sin defecto ni exceso, perfectamente llena, que provee de lo necesario, en el origen de todas las cosas. Y cuando califico de buena a esta suministradora de todo me refiero a que lo es de forma absoluta y perenne.

Pero esta capacidad no es propia de nadie sino sólo de Dios. Sólo él no carece de nada, de modo que ningún deseo de posesión pueda tornarlo malvado: sólo él no posee nada entre los seres que pueda perder y cuya pérdida pudiera afligirle —pues la aflicción es parte del mal—. Nadie hay tampoco más poderoso que él que le pudiera considerar su rival —pues el agravio no puede afectarle—. Ni, en fin, ⟨nadie más hermoso⟩ de quien pudiera enamorarse, ni nadie que le desobedezca y con el cual irritarse, ni nadie más sabio que provocara sus celos.

Bondad y maldad en el cosmos

2 Si tal sustancia no sufre ninguna de esta afecciones, ¿qué le puede quedar sino el bien? Ninguna afección se da en tal sustancia ni en ninguna afección es posible encontrar el bien.

Las afecciones, por contra, ocurren en todas las cosas, en las pequeñas tanto como en las grandes, en cada uno de los seres tanto como en el mismo ser vivo más grande y poderoso que todos los demás. Pues las pasiones se dan en lo engendrado, expuesto a la afección de la generación misma. En fin, ni tiene cabida el bien allí donde hay pasión, ni hay lugar para la pasión allí donde el bien se da, ambos se excluyen mutuamente como el día y la noche. El bien, por tanto, no puede ocurrir entre lo engendrado sino sólo en lo inengendrado.

Sin embargo, la materia, en la medida en que ha recibido participación de todo, accede también de algún modo al bien: el cosmos es bueno en calidad de creador, pues crea todas las cosas y, en este limitado sentido, participa del bien; pero no así en todo lo demás, pues es un ser pasible, móvil y creador de seres pasibles.

La maldad en el hombre

En el hombre, el bien se constituye en 3
parangón con el mal: lo que no es malo en exceso aparece en este mundo como bueno, es decir, el bien de aquí abajo no es sino la parte más insignificante del mal. Pues es imposible que el bien de este mundo esté limpio de maldad: se encuentra aquí abajo en tan penosa situación, es de tal modo maltratado, que no permanece y se transforma en mal.

Por eso sólo en Dios puede existir el bien, o mejor, el bien es Dios mismo, mientras que entre los hombres de 'bien', Asclepio, sólo existe el nombre pero de ningún modo su acción. Pues es imposible que un cuerpo material lo contenga, estrechamente cercado como está por la maldad, las angustias y los sufrimientos, los apetitos y las cóleras, las mentiras y las opiniones insensatas[86]. Y lo peor de todo, Asclepio, es que en este

[86] Sobre el cuerpo como obstáculo para una vida virtuosa, cf. *CH* VII 2-3 y nota *ad loc.* Para el hermetismo, la vida sometida a las exigencias del

mundo se sigue creyendo que cada una de las cosas antedichas son el bien supremo, cuando no constituyen sino el inmensurable mal. La glotonería es la causante de todos los vicios... el error es la ausencia de bien en este mundo.

2
Sobre lo bello y bueno

4 Y doy gracias a Dios porque me dió a conocer la imposibilidad de que el bien exista en el cosmos. Pues el mundo es la totalidad del mal[87] y Dios la del bien o el bien la de Dios...

---

po (y de este modo al destino) es la vía del mal: es la vida de un hombre que ama el cuerpo, lo falso, que olvida su origen, que se ignora a sí mismo despreciando el elemento divino de su naturaleza y que, por tanto, ignora a Dios, el hombre impío, un modelo de maldad (cf. *CH* I 19-20, IV 6-9, VI 6, VII 1-3, IX 3, X 8-9, 15, 21, XII 4, XIII 5, XVI 11; *SH* IIA 1, 16; IIB 3; y *Asc.* 11, 12, 16, 22). El *Asclepio* lo sintetiza en pocas palabtras: «la medida del hombre, ese ser doble, se cifra en la piedad... el hombre sólo puede ser tal en la medida en que, por la contemplación de la divinidad, desprecie y desdeñe su parte mortal, que le ha sido incorporada a causa de su función de cuidarse del mundo inferior» (*Asc.* 11).

[87] *Plērōma* del mal. Esta frase, «el cosmos es la totalidad del mal», aislada de su contexto, es la clave de la interpretación gnosticista de los *Hermetica* (cf. JONAS, *Rel. gnost.*, pág. 84 y PUECH, *Gnosis*, I, pág. 253). Sin embargo, en su contexto, «*plērōma* del mal» no parece querer decir otra cosa que lo evidente: todo el mal (el cambio y lo pasible) se da en el cosmos, pero no todo en el cosmos es mal y el bien en sí sólo existe en Dios o es el mismo Dios (como explica perfectamente el § 2, que puede compararse con *CH* XII 15: el cosmos es, también, y a la vez, *plērōma* de vida). Es más, la afirmación de que el cosmos es malo por naturaleza desataría la justa ira de cualquier hermético, porque la morada del mal es la tierra «y no el cosmos, como pretenden algunos blasfemos» (*CH* IX 4). En definitiva, y dejando aparte el mal moral, consecuencia de la libertad humana, el hermetismo no atribuye otro mal al cosmos que el ser la sede del cambio y la multiplicidad, particularmente el cosmos sublunar; pues el cosmos celeste es la sede del orden y de la regularidad, aunque «también», la de las influencias astrales, que pueden ser maléficas y de las que aspiran a liberarse (cf. *CH* IX 5, X 2, 10, 12 y XIV 7).

Las excelencias de las cosas bellas están cercanas a la esencia divina pero sólo las connaturales a él parecen ser de algún modo las más puras e incontaminadas. Y se debe tener la audacia de afirmar, Asclepio, que la esencia de Dios, si Dios la tiene, es la belleza; y que es imposible que lo bello y bueno se dé en ninguno de los seres del cosmos, pues todas las cosas que nuestra mirada abarca son meros simulacros y apariencias engañosas. En cuanto a lo que no vemos, ante todo la esencia de la belleza y el bien... así como nuestros ojos no pueden ver a Dios, tampoco a la belleza y al bien que no son sino partes inseparables de él, privativas suyas, las más perfectas y dignas de ser amadas, pues el mismo Dios está enamorado de ellas o bien ellas de Dios.

Si puedes conocer a Dios, conocerás lo bello y bueno, lo 5
hiperresplandeciente que Dios hace brillar más allá de toda medida, una belleza incomparable y un bien inimitable, tal como Dios mismo. Como conoces a Dios, del mismo modo debes conocer lo bello y bueno, pues son inseparables de él e incomunicables [al resto] de los seres vivos. Si buscas a Dios, en fin, pretendes también la belleza, pues uno sólo es el camino que a él conduce: la piedad por medio del conocimiento[88].

[88] La piedad por medio del conocimiento. Una alianza de sabiduría y piedad típica del hermetismo, que se autodenomina *religio mentis (Asc.* 25). Para ser virtuoso hay que ser piadoso, para ser piadoso cultivar la filosofía, es decir, conocer cuántas cosas hay y cómo han sido ordenadas y por quién y, para todo ello, vencer en la 'lucha de la piedad', en la que el *noûs* ha de dominar lo irracional del alma (cf. *CH* IX 4, X 9; *SH* IIB; *Asc.* 12-13 y 22-24). La idea general procede de ARISTÓTELES *(Nicom.* X 7, 1177b30): «Si, pues, en cuanto al hombre, lo divino es el *noûs*, en cuanto a la vida, lo divino es la vida según el *noûs*. Por tanto, no hemos de pensar según lo humano, como pretenden algunos, pues somos hombres, ni según lo mortal, pues somos mortales, sino que, por el contrario, hemos de devenir inmortales, en la medida de lo posible, y hacer todo lo

6 Sólo los ignorantes y los que deambulan por la senda d(la impiedad osan atribuir al hombre lo bello y bueno, a u hombre que ni en sueños es capaz de discriminar lo bueno que confunde el mal con el bien y es así sorprendido en tod tipo de maldad. Un hombre que se abandona insaciable todo lo malo por temor a perderlo y lucha con todas su fuerzas no sólo para conseguirlo sino para acrecentarlo. D tal ralea es, Asclepio, lo bello y bueno entre los hombres Sin embargo estamos incapacitados para rehuirlo u odiarlo lo más insoportable de todo es que nos es necesario y n podemos vivir privados de ello.

---

que esté a nuestro alcance por vivir según lo más excelente que hay e nosotros... la vida conforme al *noûs»* (MARÍAS). La alianza sabidu ria-piedad también aparece en la *Epinomis* (989b1, 992b-c), donde la sa biduria es el camino de salvación. Y en JÁMBLICO, *Sobre los mist.* X para la divinización del alma, «no existe otro medio que el conocimien de los dioses: la esencia de la felicidad consiste en poseer la ciencia d bien... el conocimiento del Padre... etc.» (DES PLACES, pág. 213). Alg semejante a lo que dice CICERÓN *(Nat. Deo.* II 153): «por la contempl ción de los cuerpos celestes la mente alcanza el conocimiento de los di ses, del cual amanece la piedad, y conexa a ella, la justicia y el resto las virtudes, las fuentes de una vida feliz pareja y semejante a la de l dioses» (RACKHMAN).

TRATADO VII

QUE LA IGNORANCIA DE DIOS ES EL MAYOR MAL ENTRE LOS HOMBRES

¿Hacia dónde vagáis, hombres, borrachos como estáis, 1
tras haber apurado el poderoso licor del discurso de la ignorancia? ¿Hacia dónde, tan ebrios que ya no lo podéis soportar y estáis a punto de vomitar?

¡Incorporaos de una vez y permaneced sobrios! ¡Levantad los ojos del corazón! Si no todos podéis, al menos aquellos que todavía seáis capaces. Porque el vicio de la ignorancia anega toda la tierra y degrada vuestra alma, que aprisionada en el cuerpo, no puede ya arribar a los puertos de la salvación para fondear en ellos.

No dejéis que la poderosa corriente os derive, sino que, 2
aprovechando el reflujo, los que podáis arribar, fondead en el puerto de la salvación[89]. Y, una vez allí, buscad un guía que os

---

[89] Para SCOTT (II, pág. 184), la alegoría no se refiere a un viaje por mar sino a una navegación por el Nilo y arribada a las puertas del templo. No parece inverosímil que un egipcio utilice la imagen del río, la vía más segura y fácil, para simbolizar la vía de la vida; para *Petosiris*, p. ej., «caminar por la vía de Tot» es sinónimo de navegar: «Navegaréis con viento

muestre el camino hacia las puertas del conocimiento, allí donde resplandece la radiante luz inmaculada de tiniebla, allí donde no existe la embriaguez y todos permanecen sobrios mirando con el corazón a Aquel que quiere ser visto. Aquel que no es audible, ni decible, ni visible para los ojos sensibles sino sólo para el pensamiento y el corazón. Pero para ello es preciso primero que hayas desgarrado la túnica que te reviste: ese tejido de la ignorancia, ese sostén de la maldad, esos hilos de la perdición, esa tenebrosa prisión, la muerte viviente, el cadáver sensible, el sepulcro que te circunda, el ladrón que habita en ti, el que odia por lo que ama y que envidia por lo que odia.

3 Porque esa es la aborrecible túnica con que te has vestido. Esa túnica que te ahoga abajo, hacia ella, para que no puedas dirigir tu mirada y reconocer la belleza de la verdad y el bien que en ella reside. Para que de este modo te sea imposible odiar la maldad de ese ladrón ni puedas adivinar la maquinación que ha tramado contra ti, la insidia de haberte hecho insensibles los órganos de los sentidos, tanto los manifiestos como los no reconocidos, obstruyéndolos con la masa de la materia y llenándolos de repugnante deseo de modo que no puedas oir lo que es preciso escuchar ni ver lo que es necesario mirar[90].

---

favorable, sin accidentes y abordaréis el puerto de la ciudad de las generaciones» (*Petosiris*, inscrip. 116, MAHÉ, II, pág. 299).

[90] El tema del cuerpo como sepulcro o cárcel del alma procede de PLATÓN (*Crátilo* 400b-c, *Gorgias* 493b y *Fedón* 61e). Pero los insultos contra él son propios de la helenística: «Paganos y cristianos compiten en una carrera de insultos al cuerpo, éste era 'barro y viscosidades', un 'sucio costal de excrementos y orina', el hombre se halla inmerso en el cuerpo como en un baño de agua cenagosa. Plotino se avergonzaba del mismo hecho de tener cuerpo» (DODDS, *Paganos*, pág. 52). En los *Oráculos caldeos*, p. ej.: «No hay que apresurarse hacia el mundo hostil a la luz, este torrente de materia, el lugar de la muerte, de temblores y emanaciones infectas, el lugar de las enfermedades miserables, putrefacciones y hemorragias: esto es lo que debe rehuir quien quiera amar al Padre» (fr. 134 DES PLACES, pág. 99). Cf. *CH* I 19 y nota *ad loc*.

TRATADO VIII

QUE NINGÚN SER PERECE, SINO QUE EQUÍVOCAMENTE SE DENOMINA DESTRUCCIÓN Y MUERTE A LO QUE NO ES SINO CAMBIO[91]

Acerca del tema del cuerpo y del alma es preciso explicar 1
ahora en qué forma el alma es inmortal y cuál es la energía que produce la constitución y la disolución del cuerpo. De hecho, la la muerte no puede referirse a ninguno de ambos, porque no es más que el resultado de cavilaciones en torno al término 'inmortal': o la muerte no es más que una ficción o no se trata sino del resultado de eliminar la primera sílaba de la palabra, esto es, decir «mortal» por «in-mortal». Porque 'muerte' es 'aniquilación' pero nada hay en el cosmos que sea aniquilado. En efecto, el cosmos es un segundo dios y un ser vivo inmortal y es por tanto imposible que muera parte alguna de este viviente inmortal, pues todo lo que existe es parte del cosmos y privilegiadamente el hombre, el ser vivo racional.

---

[91] Tema clásico en el hermetismo. La muerte es una ficción porque no es sino disolución de la unión, de modo que los seres que se disuelven, en realidad se transforman (*CH* VIII 1, 4, XI 14 y *Asc.* 29-30) y lo que confunde a los hombres es una mera cuestión de términos (*CH* VIII 1, XII 15-18). Sobre el modo de la disolución, cf. *CH* I 24 y notas *ad loc.*

2 El primero y principal de todos los seres es Dios, eterno inengendrado y creador del universo. El segundo, cread por Dios a su imagen y salvaguardado y alimentado por él es inmortal en tanto que obra del padre eterno y siempre vivo en tanto que inmortal.

Lo siempre-vivo difiere, sin embargo, de lo eterno[92]: l eterno no ha llegado a ser por causa de otro sino por sí mis

[92] 'Siempre-vivo' traduce *aeizōon*. La distinción entre «inmortal siemprevivo» y «eterno» no es ociosa, porque los mismos *Hermetica* so contradictorios al respecto: por una parte, el cosmos es eterno (en *CH* I 2, VIII 3, XI 3, XII 15 y *Asc.* 29); pero, por otra, ha tenido comienzo, h sido engendrado (en *CH* VIII 2, IX 8, X 10 y XIV 5-6). La cuestión est pendiente desde PLATÓN, *Timeo* 28b-c: «¿Ha existido siempre?, ¿no h tenido comienzo?, ¿o bien, ha nacido, ha comenzado a existir a partir d un cierto momento inicial? Ha nacido *(gégonen)*, pues es visible y tang ble y tiene un cuerpo» (RIVAUD). ARISTÓTELES *(Acerca del cielo* I 279b17), lo interpreta literalmente para criticarlo: «Afirmar que ha nacid y que es por tanto eterno, es afirmar algo imposible... etc.» (MORAUX). L cuestión ya se planteaba en la antigua Academia, JENÓCRATES *(ap.* ARI *Acerca del cielo* I 9, 279b33), afirma la eternidad e interpreta alegóric mente la afirmación «ha nacido», que «habría obedecido a consideraci nes didácticas» (MORAUX, pág. 40 y nota *ad loc.)*. Y continúa hasta medioplatonismo: APULEYO *(De Platone* 198): «De este mundo, Plató tanto dice que no tuvo comienzo como que tiene un origen, un nacimient si no tuvo principio ni comienzo es, según él, porque ha existido siempr pero, por otra parte, aparece como habiendo nacido, porque las cosas q constituyen su sustancia y su naturaleza han nacido de él. De ahí vie que sea tangible, visible y accesible a los sentidos corporales; pero co es a Dios a quien debe el principio de su nacimiento, disfrutará siempre una permanencia eterna» (BEAUJEU, pág. 68). La solución está en el *A clepio* (§ 29): «El Cosmos es el receptáculo del tiempo» (= *Tim* 37c-38c), es decir, que el tiempo fue creado con el Cosmos y que care de sentido preguntarse si el Cosmos ha nacido en el tiempo: no pudo hab tiempo en el que el Cosmos no existiera. Ésta es también la interpretaci de ALBINO, *Didask.* 14 (cf. DILLON, pág. 286) y FILÓN, *Opif.* 26. Que problema fue asunto de escuela en el medioplatonismo lo atestigua la su distinción de cuatro sentidos del *gégonen* de *Timeo* 28b que hace CAL

mo y, en todo caso, no ha nacido en un momento dado sino que es eternamente. [...] El padre, nacido de sí mismo, es eterno, mientras que el cosmos, que ha llegado a ser por causa del padre, es [...] e inmortal.

3 En el principio, el padre tomó cuanta materia había reservada por su ⟨voluntad⟩[93], e hinchándola, le confirió forma esférica; otorgándole tal cualidad[94] a una materia que es inmortal y tiene una eterna materialidad. A continuación, tras haberlas diseminado por la esfera, encerró, como en una caverna, las distintas clases de formas, ornando así su propia obra con todas las cualidades. Envolvió entonces al cuerpo entero con la inmortalidad[95] a fin de que la materia no se

NUS TAURUS (= DILLON, págs. 242 ss.): el cuarto sentido de «haber nacido» se refiere «al hecho de ser dependiente de una fuente exterior», es decir de Dios, y esto es compatible con el carácter eterno del Cosmos. PLUTARCO, por contra, busca una solución más cercana al pensamiento egipcio, el eterno retorno: «El Cosmos... ni es eterno, ni impasible, ni incorruptible, sino que al estar siempre renaciendo, procura permanecer siempre joven y no ser destruido jamás en los cambios y ciclos de sus afecciones» (*Isis* 57, 374d-e).

[93] *Thelémati;* conjetura de SCOTT.

[94] Comp. PLATÓN, *Timeo* 33b: «En cuanto a su figura, le confirió la que le conviene mejor y tiene afinidad con él. Pues al viviente que debe envolver en sí mismo a todos los vivientes, la figura que le conviene es la que comprende en sí misma todas las figuras posibles... pues la esfera es la más perfecta de todas las figuras y la más completamente semejante a sí misma» (RIVAUD). Cf. también *Asc.* 17 (la esfera cósmica y las formas esculpidas en ella).

[95] Comp. PLATÓN, *Timeo* 36e: «Así el Alma, extendida en todas las direcciones, desde el centro hasta los extremos del cielo, envolviendo el círculo exteriormente y girando en círculo sobre sí misma, en sí misma, empezó, por un principio divino, su vida inextinguible y racional, por toda la duración del tiempo» (RIVAUD). Cf. también nota a *CH* II 3 (el *noûs* como lugar del Universo).

dispersara en su desorden propio[96] al querer dislocar su co titución; pues cuando no tenía cuerpo, hijo, la materia esta desordenada, desorden que continúa teniendo en este mun [en el ir y venir de los diferentes cuerpos pequeños] entre incremento y la disminución a la que los hombres llam muerte.

4 Este desorden sólo se da entre los seres vivos terrestr puesto que los cuerpos celestes mantienen un único ord establecido desde el principio por el padre, orden que p manece inalterable por mor de la restitución de cada un su posición inicial. En cuanto al restablecimiento de la co titución de los cuerpos terrestres..., cuando se disuelven tornan a los cuerpos indisolubles, esto es, a los inmorta se produce entonces una pérdida de sensibilidad, pero que ello suponga, en modo alguno, su destrucción.

5 Respecto al tercer viviente, el hombre, que nació a ir gen del cosmos, tiene, por voluntad del padre, pensamie a diferencia de los demás seres vivos terrestres. Y no s está en consonancia con el segundo dios sino que acc también a la inteligencia del primero. A aquél lo percibe los sentidos, como cuerpo, y a éste, el bien, lo aprehe con la inteligencia en tanto que incorpóreo y pensamiento

—Entonces este viviente no muere.

—No te precipites, hijo mío, reflexiona sobre qué Dios, qué es el cosmos, qué es un viviente inmortal, qué es ser vivo disoluble y piensa que el cosmos es por Dios y

---

[96] Comp. PLATÓN, *Timeo* 53b: «Ciertamente, antes de la formació Cosmos, todos estos elementos se comportaban sin razón ni mesura. cluso cuando fue comenzada la ordenación del Todo, al principio, el go, el agua, la tierra y el aire, aunque ya tenían alguna traza de su f propia, con relación al conjunto permanecían en el estado en el que e tural que esté toda cosa en la que Dios está ausente» (RIVAUD). Sob desorden inherente a la materia, cf. *Político* 273b.

Dios, el hombre por el cosmos y en el cosmos y que Dios es, en fin, principio, envoltura y constitución de todas las cosas[97].

---

[97] Dios, cosmos y hombre. La tríada hermética: los tres seres en que se estructura la realidad. Dios es el Padre, el cosmos su hijo y el hombre su nieto; el hombre está en el seno del cosmos, el cosmos en el de Dios y Dios en sí mismo (cf. *CH* IX, X; *SH* XI 2, 6 y *Asc.* 10). Dios es el cosmos inteligible, el cosmos es el dios sensible y el hombre el cosmos corruptible; Dios es el cosmos inmóvil, el cielo es el cosmos móvil y el hombre el cosmos racional (cf. *DH* I 1 y VII 5). El tema del hombre como cosmos del cosmos nos remite a la astrología hermética (cf. también *CH* IV 2 y la nota *ad loc.*): «Los herméticos hacen del hombre imagen del Cosmos *(tò kosmikòn mímēma),* al representárselo como un microcosmos y hacer corresponder, parte por parte, cada elemento del Cosmos con cada elemento del cuerpo humano: sol y luna con los ojos, cielo con cabeza, vientos con ventosidades, ríos y fuentes con venas y arterias, animales terrestres y acuáticos con pulgas, piojos y gusanos intestinales... y, en fin, el macrocosmos tiene los doce signos del cielo: el hombre los contiene del mismo modo, desde la cabeza, es decir, partiendo de Aries, hasta los pies, que se asimila a Piscis» (Olimpiodoro en Berthelot-Ruelle, *Alch. Gr.* 100, 18 - 101, 10). Firmico, por su parte, afirma que Asclepio aprendió del «poderosísimo Mercurio» que el hombre está compuesto de los mismos cuatro elementos del Cosmos constituyendo un «pequeño mundo» regido por las mismas fuerzas que dirigen y mantienen el Cosmos celeste, gobernado, pues, por «la misma sustancia de la divinidad». Y que Mercurio instruyó a Asclepio sobre el tema de la «Genitura Mundi» (Posición de los planetas en el Zodiaco al inicio del Cosmos) «para demostrar que este hombre que ha sido modelado según la naturaleza y a imagen del mundo es sostenido continuamente por los mismos principios que dirigen y mantienen el Mundo» *(Mathesis* III, *Praef.* [Kroll-Skutsch, I, págs. 90-91]).

TRATADO IX

EN TORNO AL PENSAR Y AL SENTIR [QUE SÓLO EN DIOS Y EN NINGÚN OTRO EXISTE LO BELLO Y LO BUENO]

SINOPSIS

1. *Nóēsis* y *aísthēsis* en el hombre (1-5).
    1.1. Gnoseología (1-2): interdependencia de sensación y conocimiento.
    1.2. Moral (3-5). La sensación se refiere al hombre 'material' (lo corpóreo - semillas demoníacas), el conocimiento al hombre 'esencial' (el *noûs*-semillas divinas).
2. *Nóēsis* y *aísthēsis* en el cosmos (5-8). Instrumento racional y consciente de la actividad creadora de Dios.
3. *Nóēsis* y *aísthēsis* en Dios (9): su actividad creadora.
4. Saber y creer (10).

1
Sentir y pensar en el hombre

1 —Ayer, Asclepio, te di a conocer el *Discurso Perfecto*[98], debemos proseguir ahora con la doctrina sobre la sensación.

Se supone generalmente que intelección y sensación se diferencian en que la primera es de carácter esencial y la segunda material, y, sin embargo, en lo que respecta al hombre, opino que ambas están íntimamente unidas sin posible distinción. Pues si en los otros seres vivos la sensación está unida al instinto, en el hombre, sentir y pensar se dan al unísono[99].

[98] *Lógos téleios*. Es el título griego del *Asclepio* (cf. SCOTT, III, pág. 1, nota 3).

[99] Comp. ARISTÓTELES, *Acerca del alma* III 8, 432a7: «Ésta es la razón de que si no hubiera ninguna sensación nada podríamos aprender ni conocer. Por otra parte, cuando pensamos, una imagen acompaña necesariamente al pensamiento, pues las imágenes son en cierto sentido sensaciones, aunque desprovistas de materia» (BARBOTIN). Para SCOTT (II, pág. 206), por contra, se trata de doctrina estoica: no hay distinción entre sentir y pensar porque el concepto es tan material como la sensación; cita, entre otros textos, SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.* VII 307 (= *SVF* II 849): «Sí, dicen (los estoicos), lo mismo es la razón *(diánoia)* que el sentido; mas no bajo el mismo aspecto, sino que bajo un aspecto es razón, bajo otro sentido... la potencia del alma es pensamiento *(noûs)* bajo un aspecto y sentido bajo otro». Pero no parece que tenga razón Scott: el hermetismo sólo toma de los estoicos, y pocas veces, la terminología; en absoluto el materialismo; en *SH* XIX 5, p. ej., se habla de un pneuma sensorial (olfativo, táctil, etc.) que constituye la sensación (terminología estoica, cf. el texto de Zenón allí citado), pero en todo el resto del tratado se distingue claramente entre el alma, sustancia intelectiva y el pneuma sensorial, que pertenece al cuerpo, privado de la *nóēsis*, y que sólo proporciona *dóxa*. Sobre el tema de la sensación, cf. *SH* IV 17 ss., que se ocupa monográficamente del tema.

Por otra parte, el pensamiento difiere del pensar en el mismo sentido en que Dios difiere de la actividad divina: la actividad divina es generada por Dios, el pensamiento genera el pensar. Y éste es hermano de la palabra ya que uno es instrumento del otro: no se puede articular palabra sin pensar, ni se puede expresar el pensar sin la palabra.

Así pues, entre los hombres, pensar y sentir confluyen 2
como enlazados uno a otro: ni es posible conocer sin la sensación ni percibir sin el pensamiento.

—Pero si no es posible pensar sin sentir algo, ¿cómo explicar entonces las visiones que se muestran en los sueños?

—[Pues porque me parece que ambas actividades, pensar y sentir, se hallan también presentes en la visión onírica; ambas permanecen entonces en vigilia en virtud de la sensación] que está repartida entre cuerpo y alma; sin embargo, sólo cuando las dos partes de la sensación concuerdan puede articularse verbalmente el pensar, que ha sido engendrado por el pensamiento [100].

[100] Ni siquiera cuando dormimos o soñamos dejan de ser inseparables la sensación y el pensamiento: que hay actividad mental es evidente (soñamos), pero además hay sensación, porque «la sensación está repartida entre cuerpo y alma» y (se supone que quiere decir el autor) es la sensación del alma la que ocurre cuando el cuerpo duerme. Pero la articulación del pensamiento sólo es posible en estado de vigilia («cuando las dos partes de la sensación concuerdan»). Que la sensación es común a cuerpo y alma, lo dice Aristóteles, *De somno* 454a5: «Dado, además, que sentir no es privativo del alma ni del cuerpo —pues el sujeto del acto es el mismo que el de la potencia, y la llamada sensación, en tanto que acto, es un cierto movimiento del alma por mediación del cuerpo—, es evidente que no es una afección privativa del alma y que un cuerpo sin alma es incapaz de sentir» (Bernabé, pág. 259); *ibid.* 453b26: sueño y vigilia «son afecciones de lo mismo... Por lo tanto, si estar despiertos no consiste en otra cosa que en sentir, es evidente que la facultad por la que se siente es

3 Pues el pensamiento da a luz todo tipo de intenciones; buenas, cuando acoge las semillas divinas, las contrarias, cuando recibe las de alguno de los demonios, porque ninguna región del mundo está libre de ellos, [ninguna que no tenga un demonio instruido por Dios]. Un demonio que introduciéndose lentamente deposita la semilla de su energía propia, y, como consecuencia, el pensamiento da a luz lo sembrado en él: adulterios, homicidios, parricidios, sacrilegios, actos impíos, gente que se ahorca o se arroja por precipicios y todo tipo de acciones obra de demonios.

4 Grandes, bellas y buenas son por el contrario las semillas divinas [101], aunque parcas en número: la virtud, la templanza y la piedad. La piedad es el conocimiento de Dios, el que llega a conocerlo, henchido de todas las cosas buenas, conserva los pensamientos divinos. Que son, por tanto, distintos de los de la mayoría de los hombres y así, aquellos que han accedido al conocimiento no gozan de las simpatías de la multitud, de hecho ellos mismos la rehuyen; se les considera locos, son objeto de burlas, de odio y de desprecio y quizá llegará el día en que se les dé muerte [102]. Pero ha de

---

aquella por la que están despiertos los que están despiertos y dormidos los que están dormidos» (Bernabé, pág. 258).

[101] Semillas o sembrador son imágenes frecuentes: cf. *CH* I 29 (semillas espirituales), IX 6 (el Cosmos es buen labrador de la vida a partir de las semillas recibidas de Dios), XIV 10 (Dios siembra la inmortalidad en el cielo). En ocasiones significa influencias astrológicas, como en *SH* VI 11: los Decanos (dioses astrales), eyaculan sobre la Tierra sus semillas (Tanas), unas salvíficas, las otras absolutamente destructoras. Para la contraposición semillas divinas - demoníacas, cf. la nota a *CH* I 22-23 (*noûs* asistente y demonio vengador).

[102] El conocimiento es patrimonio de unos pocos (cf. *SH* XI 4 y *Asc.* 22), que deben ocultarlo celosamente (cf. *CH* XIII 13) para que sólo accedan a él los iniciados (cf. *NH* VI 6, 63). El tema procede de Platón (el texto de *CH* IX 4 es una cita casi literal de *República* VII 517a); lo encontramos también en el estoicismo, p. ej., Séneca, *De vita beata:* «Nos cu-

ser así, porque es preciso, como dije, que la maldad habite en este mundo, su morada, pues es la tierra su residencia propia y no el cosmos como dicen algunos blasfemos. Sin embargo, el hombre piadoso todo lo soporta a pie firme porque posee el conocimiento; para un hombre así todas aquellas cosas son buenas aunque parezcan malas a los demás: siendo objeto de insidias todo lo refiere al conocimiento y él, solo, convierte en buenas incluso tales miserias.

2
Sentir y pensar en el cosmos

Pero retomemos de nuevo el discurso 5
en torno al sentir. Como decíamos, lo propio del hombre es el acuerdo entre pensar y sentir. Pero ya quedó dicho en otro lugar [103] que no todos los hombres disfrutan de la capacidad de pensar, pues hay dos tipos de hombres, el material y el esencial; el material, que vive entre el mal, retiene, como decía, la semilla demoníaca del pensar, el segundo, ligado por esencia al bien, es conservado sano y salvo por Dios.

De todos modos, Dios, creador del universo, cuando hizo todas las cosas, las creó iguales a él, es decir, buenas en su origen; la diferencia estriba en cómo utilizan ellas su actividad porque es el movimiento cósmico el que produce, con su tracción, tales y cuales generaciones: ensucia a unas con el mal mientras que purifica a las demás con el bien. Pues el cosmos, Asclepio, tiene pensamiento y sensación

---

raremos: alejémonos de la masa» (CODOÑER, pág. 227); y en el neoplatonismo, p. ej. PORFIRIO, *Sobre la abstinencia* I 35: «Hay que alejarse de aquellos lugares en los que, sin querer, es posible verse inmerso en la multitud»; I 39: «El que se aparta de lo sensible es precisamente la persona 'que se ofrece como objeto de irrisión no sólo a las siervas tracias, sino también al resto de la multitud' y, cuando desciende a los hechos, 'se ve envuelto en una total confusión'» (PERIAGO, pág. 63. La cita es de PLATÓN, *Teeteto* 174c).

[103] En *CH* I 22 (cf. nota *ad loc.*) y IV 4-5.

propios, distintos a los del hombre, no en cuanto a la di sidad, sino en la mayor fortaleza y pureza.

6 Uno es el pensar y sentir del cosmos, componer y componer todas las cosas en sí mismo como instrument la voluntad divina. Pues fue creado por Dios como ins mento adecuado para que, guardando en su seno las sem recibidas, pueda crear en sí mismo en acto todos lo ser los renueve al disgregarlos, y, una vez disueltos, prodi su renovación, como un buen labrador de la vida, e cambio que conlleva su movimiento. En este sentido pu decirse que es creador de vida, puesto que su movimi da vida a todos los seres. De modo que el cosmos es a tiempo morada y creador de la vida.

7 Todos los cuerpos están compuestos de materia en tinta proporción, son por un lado de tierra, por otro de a de aire y, en fin, de fuego. Siendo todos compuestos, u lo son en mayor medida que otros, aquellos son los más sados, éstos, más simples, son los más ligeros [104]. Esta riedad de nacimientos es producida por la velocidad movimiento del cosmos, cuyo denso aliento vital [105] of

[104] Cf. la detallada exposición de *SH* XXVI 14 ss., donde se expli proporción de cada elemento según la especie animal y el lugar del mos en el que vive. Un análisis similar en *Epinomis* 981c-e.

[105] *Pneûma*. El *pneûma* es el principio de la vida vegetativa; un mo impulso o energía cósmica que entrelaza a todos los seres en un dena simpática. Es el *pneûma* estoico procedente de Aristóteles, al q hermetismo añade el principio de vida intelectiva. Por lo que respe los *Hermetica*, cf. *SH* XV 3-7 (sobre el desarrollo del embrión y la ar ción del neonato), *CH* X 13, 16 y 17 (el *pneûma* como vehículo del a y *Asc.* 6, 32 (el *pneûma* vivifica el universo). Sobre su función en la mogénesis, cf. *CH* III 2 y *Asc.* 14. En algunos tratados es el *pneûma* magia y la astrología: en *SH* XXIII 14 (el *pneûma* divino es la sust de los astros), XXIII 20 (Dios concede a los signos del Zodíaco un *p ma* capaz de cualquier arte, generador de todos los acontecimientos versales que han de suceder por siempre) y XXV 11 (el sagrado *pn*

las distintas cualidades a los cuerpos, a través de una única totalidad, la de la vida.

Dios es el padre del cosmos y el cosmos de los seres que 8
en él habitan; el cosmos es hijo de Dios y los seres del cosmos sus hijos. Y con razón lo denominamos 'cosmos', pues ordena todos los seres a través de la diversidad de las generaciones, por la continuidad de la vida, por su infatigable actividad, a través del veloz curso de la necesidad, a través de la reunión de los elementos y la disposición ordenada de los seres que nacen. Es pues necesaria y debidamente que lo llamamos 'cosmos'. En los seres vivos, decíamos, el pensar y el sentir se introducen desde afuera, aspirados de la atmósfera. El cosmos, por su parte, los adquirió de una vez por

---

intermediario). En el mismo sentido lo encontramos en los *Papiros mágicos,* donde la mayoría de operaciones están destinadas a atrapar el *pneûma* o energía que permea toda la naturaleza (cf., p. ej., *PGM* III 392; V 384, 538; XXXV 26). La doctrina del *pneûma* procede de ARISTÓTELES: cf. el estudio de MOREAU *(Âme du Monde,* págs. 136 ss.): por una parte está el *pneûma* (aire cálido) interno a cada organismo y que es análogo al elemento que constituye los astros *(La repr. de los anim.* II 2, 736b- 35-37); por otra, el *pneûma* cósmico, el Éter, la sustancia común de los astros, que asegura la coherencia y la racionalidad del cosmos; la misma sustancia que, en un grado inferior, anima los vivientes mortales. De modo que «Todo está lleno de alma» *(La repr. de los anim.* III 11, 762a18), todo está lleno del *pneûma* que contiene el calor vital y la generación espontánea es posible. Una doctrina desarrollada por el estoicismo: cf. CRISIPO *(SVF* II, fr. 473): «Toda la substancia está unificada por un *pneûma* que la recorre completamente; bajo su efecto, el universo... deviene consciente y simpático consigo mismo»; y MARCO AURELIO (VI 38): «Medita con frecuencia en la íntima unión de todas las cosas existentes en el mundo y su mutua interdependencia. Pues, en cierto modo, todas las cosas se entrelazan unas con las otras... pues una sigue a la otra a causa del movimiento de contracción y expansión del aliento común y de la unidad de la substancia» (HAINES).

todas en el momento del nacimiento y de ellos dispone con-
cedidos por Dios[106].

3 Sentir y pensar en Dios

9 A Dios algunos lo conciben despro-
visto de pensamiento y sensibilidad, pero
blasfeman con ello, aunque sea por un
exceso de respeto hacia él. Pues todo
cuanto es, Asclepio, es en Dios y genera-
do por él, tanto los seres que actúan a través de los cuerpos
como los que se movilizan por medio de la sustancia psíqui-
ca, tanto los que vivifican con el aliento vital como los que
acogen a los muertos. Y esto es razonable; pero diría más:
no es sólo que él los contenga, sino que, para manifestar la
verdad, él mismo es todas las cosas. Que no están en él por-
que las acoja desde fuera sino que es él el que las entrega a
la exterioridad. Éste es el pensar y sentir de Dios, mover
eternamente todo los seres sin que pueda concebirse tiempo
alguno en que abandone a alguno de ellos. Por tanto, cuan-
do hablamos de lo que es, hablamos de Dios, pues él con-
tiene todo lo que es y nada es posible exterior a él, ni él fue-
ra de nada[107].

---

[106] Comp. todo el parágrafo con *De Mundo* 397a6 ss. (en la versión de APULEYO, 337-339): «¿Qué hay en efecto superior al Cosmos? Ala[ba] cualquier cosa que pienses, alabarás el Cosmos. Admira lo que tú quier[as] en razón de su equilibrio, su orden o su belleza: es el Cosmos que tú e[n]contrarás digno de alabanza... De ahí viene que en griego ha recibido [el] nombre de 'Cosmos'. Es la órbita del sol y de la luna y de otros lucer[os] siderales... la que hace nacer las bellas y fecundas estaciones... y e[l] Cosmos es inmenso por su tamaño, rápido por sus movimientos, respla[n]deciente por su luz, de constitución poderosa... Él divide las especies [de] todos los animales... fija las leyes del nacimiento y la muerte. De él ext[rae] en el *pneûma* los seres animados...» (BEAUJEU, págs. 141-142).

[107] Dios todo y uno es otro de los atributos binarios para denomina[r al] Dios típico de los *Hermetica*. Unidad y multiplicidad divinas que exp[re]san la idea de totalidad: cf. *CH* V 9 y 10 (Dios es todo lo que es y todo [lo] que no es); X 2; XI 6; XII 8, 20, 21; XIII 17 (el Señor de la creación,

4 *Saber y creer*

Todo esto, Asclepio, te resultará verdadero si lo piensas, pero increíble si permaneces en la ignorancia, porque pensar es creer y la incredulidad no es más que ignorancia. Sin embargo, este discurso no avanza hasta la verdad, porque es el pensamiento el que, poderoso, logra por sí mismo, tras ser conducido hasta un punto por el discurso, alcanzar la verdad. Sólo él considesidera las cosas desde todos los puntos de vista y, al encontrarlas conformes a lo expresado por el discurso, cree y reposa en esta hermosa creencia. Así pues, para quienes

---

todo y el uno); XVI 3 (siendo lo uno es todo y siento el todo es uno); *Asc.* 20 y *DH* IX. Puede tratarse de un planteamiento metafísico, como en *CH* XI 20 (Dios «tiene en sí mismo todas las cosas como inteligibles»); es lo que piensa FESTUGIÈRE, que lo refiere a Platón: «Esta doctrina de la omnipresencia y la penetración universal del Bien, esta idea de la organización del Cosmos bajo la acción de la Causa Final, la vemos progresar y triunfar al fin, en los diálogos, desde el *Gorgias* y el *Fedón* hasta el *Timeo* y las *Leyes*, a medida que Platón maduraba» (*Rév.*, II, pág. 93). Pero, sobre todo, es una afirmación teológica de la omnipotencia y omnipresencia del Creador, a la vez, que del carácter contingente de la creación; y manifiesta, en último término, la dificultad de comprenderlo racionalmente, porque «Dios, siendo uno y todo, o no tiene nombre o los tiene todos» (*Asc.* 20) ya que «Dios es todo, pero no es algo, pues nada existe sin Dios y Dios no es una cosa ni alguien» (*DH* IX 1). La fórmula todo y uno aparece también con frecuencia en la alquimia hermética: cf. *AH* 28, 31 y 32 (FESTUGIÈRE, *Rév.*, I, pág. 252). Como los demás atributos binarios de Dios, todo y uno debe proceder de la religión egipcia. En ella la unidad y la multiplicidad divinas son perfectamente coherentes: Dios es uno pero múltiple en sus manifestaciones («Millones de millones es tu ser», BARUCQ, pág. 104; «Todo vive por tu aliento, todo participa de Dios», *ibid.*, pág. 106), porque Dios es todos los dioses («Amón de existencia misteriosa, resplandeciente de formas, dios maravilloso de múltiples existencias, cada dios se glorifica en ti... de formas innumerables», *ibid.*, págs. 223, 257, 260, 276), porque Dios es todas las cosas (*ibid.*, págs. 225, 227).

comprenden el mensaje divino, es digno de fe, pero para quienes no lo entienden en su ignorancia, es increíble. Tales son las cosas que han de ser referidas en torno al pensar y al sentir.

TRATADO X

DE HERMES TRIMEGISTO: LA LLAVE

SINOPSIS

1. Dios:
    1.1. Padre y bien (1-3).
    1.2. El conocimiento de Dios (4-9):
        1.2.1. La visión mística (4-6).
        1.2.2. Divinización tras la muerte o transmigración (7-9).
2. El cosmos:
    2.1. Carácter moral (10).
    2.2. El alma del cosmos (11).
3. El hombre:
    3.1. Carácter moral (12).
    3.2. El alma humana (13): El proceso de la incorporación.
    [Resumen-conclusión de 1-13 (14)].
    3.3. Soteriología y moral (15-25):
        3.3.1. La gnosis, el único camino (15).
        3.3.2. Muerte y juicio del alma (16).

[*Excursus*. La doctrina de la incorporación] (17-18).
3.3.3. Castigo y recompensa del alma (19-20).
3.3.4. El *noûs*, agente de la retribución (21-24).
[*Excursus*. El gobierno del cosmos, la escala de los seres] (22-23).
3.3.5. Excelencia del hombre piadoso (24-25).

1 **1** *Dios. Padre y bien*

—Tú fuiste ayer, Asclepio, el destinatario de mi discurso; parece correcto, por tanto, dedicarle el presente a Tat; y más si tenemos en cuenta que el de hoy no es más que un compendio de los *Tratados Generales* [108] referidos en su presencia. Comencemos por reflexionar sobre que Dios padre tiene la misma naturaleza, o mejor, la misma energía [109] que el bien. El término 'naturaleza' alude a la constitución y desarrollo de los seres que cambian y se mueven; [...mientras que 'energía' se aplica con propiedad] sólo a las cosas inmóviles, es decir, las que se refieren a lo divino y lo humano. Es un tema del que ya hablé cuando tratamos el resto de las cuestiones divinas y

[108] *Genikoí lógoi*. Probablemente destinados a la enseñanza preliminar de los futuros iniciados: p. ej., en *CH* XIII 1 son presentados como la propedéutica para la regeneración mística; mientras que en *NH* VI 6 se insiste en el aspecto exotérico (cf. 63,1: «Aquél que no haya sido primero engendrado por Dios que se limite a los *Tratados Generales* y a los exteriores. Pues no será capaz de leer lo escrito en este libro»). Otras referencias a los *Tratados Generales* en *SH* III 1 y VI 1. El *Asclepio* se refiere también a unos «escritos exteriores» *(exotica)*.

[109] *Enérgeia*, energía o actividad; tal vez mejor «energía»: cf. § 3 («el impulso del Bien») y § 22 («Dios actúa a través de las energías, que vienen a ser como sus rayos»). En cualquier caso, no se trata de la distinción aristotélica 'potencia - acto' *(dýnamis - enérgeia)*.

humanas y que deberías tener presentes para entender este tratado.

La energía de Dios es su voluntad y su esencia querer que todas las cosas sean; pues Dios padre, el bien, no sólo es el ser de todas las cosas, incluso cuando ya no son,[sino la realidad más íntima de todos los seres]. Esto es lo que es Dios padre, el bien, y no cabe atribuirle ninguna otra cosa. 2

Por su parte, el cosmos, junto con el sol, también es padre, pero sólo de los seres que existen por participación y por tanto no es causa para los vivientes ni del bien ni de la vida en el mismo sentido que Dios. Porque su capacidad está subordinada a la voluntad misma del bien, sin cuya intervención ni ser ni llegar a ser son posibles.

También un padre, a otro nivel, es causa de sus hijos, de su concepción y nutrición, pero sólo en la medida en que recibe el impulso del bien a través del sol. En suma, sólo el bien es creador, sólo a él le compete por naturaleza tal calificativo, sólo a él que no precisa recibir nada de nadie y quiere que todas las cosas sean. Pero no se trata, Tat, de que haga los seres, pues el bien no puede compartir la prolongada ineficacia de cualquier hacedor, que actúa en unas ocasiones y en otras no; o si aludimos a la cualidad y cantidad del producto, que tan pronto hace cosas de tales cualidades o en tales cantidades, como tan pronto hace las contrarias. Así pues, Dios padre es el bien en ⟨el querer⟩[110] que todas las cosas sean. 3

El conocimiento de Dios. La visión mística

Así son las cosas para quien es capaz de 'ver', una capacidad que depende de la voluntad divina, [pues le pertenece enteramente]. Y todo lo demás no existe sino por ella,... pues lo propio del bien, Tat, es ser conocido. 4

[110] *Thélein;* conjetura de SCOTT.

—Padre, nos has henchido con la buena y más hermosa visión y poco ha faltado para que el ojo de mi pensamiento no experimentara un temor reverencial ante ella.

—Justamente, pues la visión del bien puede compararse a la de un rayo de sol; pero si bien éste nos deslumbra obligándonos a cerrar los ojos, la visión del bien, por el contrario, tanto más resplandece cuanto más capaces seamos de admitir el fulgor de su resplandeciente claridad inteligible: aun alcanzándonos más ardientemente, resulta inofensiva y llena de la inmortalidad toda [111].

5 Sin embargo, la visión más hermosa sólo está reservada a quienes son capaces de adentrarse más y más en ella, de ascender a ella desde el cuerpo, adormecidos los sentidos. Esta es aquella misma visión a la que accedieron Urano y Crono, nuestros progenitores.

—Ojalá también nosotros seamos capaces de ello, padre.

—Ojalá hijo, ¡ojalá!, pero todavía estamos demasiado débiles y nos fallan las fuerzas para abrir los ojos del pensamiento y poder contemplar la belleza de este bien, para poder ver, en suma, lo incorruptible e incomprensible. Sólo

---

[111] La imagen del bien como el sol del mundo inteligible procede de PLATÓN (*Rep.* VI 508b-e): el sol «se comporta en la región visible con respecto a la vista» del mismo modo que el bien «en la región inteligible con respecto al *noûs* (...) [d]. Cuando el alma fija su atención sobre un objeto iluminado por la verdad y el ser, entonces comprende y conoce (...) puedes decir, por tanto, que lo que proporciona la verdad a los objetos del conocimiento y la facultad de conocer al que conoce es la idea de Bien» (PABÓN-GALIANO). Cf. también *DH* II 6 (lo que la luz alcanza se hace visible en sí mismo), XVI 16 (si brilla sobre el hombre, en la parte racional, un rayo a través del sol, sus demonios se vuelven impotentes) y *Asc.* 29 (Dios ilumina al hombre con el conocimiento propio de la mente). Sobre el papel del sol en los *Hermetica*, cf. *CH* XVI 5 y Apéndice I.

la verás cuando ya nada puedas decir sobre ella, conocerla supone un silencio divino[112] e inactividad de los sentidos.

El que piensa en ella ya no puede pensar en otra cosa, el 6
que la ha contemplado ya no puede concebir nada más digno de admiración, nada ya digno de ser oído, y ningún estímulo puede ya afectar su cuerpo; de modo que permanece inmóvil, perdida la noción de los sentidos y la conciencia de los movimientos corporales. Cuando la belleza ilumina todo el pensamiento, inflama al alma entera y la atrae hacia arriba a través del cuerpo, transfigurándo (al hombre) por completo para la esencia[113]. Pues es imposible, hijo, que tras contemplar la belleza del bien, el alma sea divinizada en un cuerpo de hombre.

Divinización tras la muerte o transmigración

¿Qué quieres decir, padre, con 'ser 7
divinizada'?

—Me refiero, hijo, a la metamorfosis que sufre el alma separada[114].

—Pero ¿separada de qué?

—Acuérdate de lo que dijimos en los *Tratados Generales:* todas las almas que se arremolinan a lo largo del cosmos existen en virtud de una sola, el alma del todo[115], y

[112] Sobre el silencio, cf. *CH* I 30 y nota *ad loc.*

[113] Es la regeneración mística, cf. *CH* XIII 3: «Mientras percibía en mí una visión indefinida, salí de mí mismo hacia un cuerpo inmortal y ya no soy ahora el de antes, pues he sido engendrado en el *noûs*».

[114] En los §§ 7 y 8 se introduce, de forma incoherente, el tema de la transmigración de las almas: si en el resto del tratado la divinización es una experiencia mística, aquí se trata de un modo de existencia, la del alma virtuosa, tras la muerte. Esta tesis es expresamente negada en § 20: «no es lícito que el alma descienda al cuerpo de un animal irracional».

[115] En los *Hermetica*, el Alma del Mundo aparece sobre todo en *CH* XI y en unos términos que recuerdan a Platón, *Timeo* 34b-36e. Sin embargo, no parece que quepan excesivas distinciones entre Dios y el Alma del Mundo: ésta no es sino un modo de denominar la actividad o la ener-

vienen a ser como sus partes. Estas almas sufren diversas transformaciones, algunas para mejorar, otras en lo peor: las reptantes se convierten en animales acuáticos, las acuáticas en animales terrestres, las terrestres en aves, las aéreas en hombres[116] y, en fin, las humanas se transforman en demo-

---



gía divina, pues «si todas las cosas están vivas y la vida es una sola, entonces la vida es generada por Dios y es Dios ella misma» (*CH* XI 14). Las ideas básicas proceden del estoicismo: Dios es el Alma del Mundo, cf. CLEANTES (*SVF* I 111, 8; 120, 38), DIÓGENES DE BABILONIA (*SVF* III 216, 33) y MARCO AURELIO (V 27); y las almas de los seres vivos son partes del Alma incorruptible del universo (DIÓG. LAER., VII 143, 146). Esta última creencia la encontramos también en la *Kórē kósmou* (*SH* XXIII 15): Dios elabora con su propio *pneûma* un Alma primordial, *Psýchōsis*, de la cual proceden todas las demás.

[116] Es decir, el alma recorre los cuatro elementos, tierra, agua, aire y fuego, en un proceso de purificación progresiva. Es el modo en que lo cuenta HERÓDOTO (II 123), que atribuye la doctrina a los egipcios: «Fueron los primeros en afirmar que el alma humana es inmortal y que cuando perece el cuerpo, penetra sucesivamente en otro animal naciente; y cuando ha recorrido todos los seres vivientes de la tierra, el mar y del aire, entra de nuevo en un cuerpo humano naciente y este circuito se cumple para ella en tres mil años». Y PLUTARCO (*Isis* 31, 363b). Sin embargo, no parece que los egipcios profesaran la metempsicosis, al menos en sentido griego, como prueba purificadora; se trataba más bien de la posibilidad para el muerto de adoptar todas las formas vivientes, operada en el otro mundo, y no en éste, y, además, voluntariamente (cf. HANI, *Rel. égyp.*, págs. 444 ss. y *Libro de los Muertos*, caps. 83-88, BUDGE, págs. 268 ss.). La reencarnación en animales aparece también en *SH* XXIII 39 (pasaréis vuestra vida errantes entre animales irracionales) y en *Asc.* 12 (Los que vivan en la impiedad verán denegado su retorno al cielo y comenzarán una migración ignominiosa e indigna en cuerpos ajenos). Y es negada expresamente en este mismo tratado, §§ 19-20 (es un error vulgar y la misma ley divina protege al alma de semejante ofensa). La polémica entre los redactores de este tratado también aparece en el medioplatonismo: si NUMENIO (fr. 49 DES PLACES) y ALBINO (*Didask.* 178, 28 ss.) aceptan la reencarnación en animales, PLUTARCO (*Isis* 72, 379f) y los *Oráculos caldeos* (fr. 159 DES PLACES) la rechazan tajantemente. Y se reproduce en

nios, adquieren de este modo la inmortalidad y acceden al fin al coro de los dioses[117]. Recuerda que hay dos coros de dioses, el de los planetas y el de las estrellas fijas.

Y esto representa para el alma la más cumplida gloria. Sin 8
embargo, cuando el alma encarnada en un hombre permanece en la maldad, no gusta de la inmortalidad ni participa del bien; muy al contrario, vuelve sobre sus pasos, recorriendo el camino inverso que la lleva a los seres que reptan. Esta es la condena del alma perversa. Y la perversidad de alma es la ignorancia, pues un alma que no sabe nada sobre los seres, ni sobre su naturaleza, ni sobre el bien, sin duda se estrellará, completamente ciega, contra las pasiones corporales. La desgraciada se convierte, por haberse ignorado a sí misma, en esclava de unos cuerpos que le resultan extraños y miserables y soporta su cuerpo como una pesada carga que le vence y que no puede gobernar. En esto consiste la depravación del alma.

Por el contrario, la virtud del alma es el conocimiento; 9
pues el que conoce es bueno y piadoso y ya divino.

—¿Y quién es él, padre?

—Pues alguien que no habla mucho ni escucha mucho, porque quien dedica su tiempo a la charla y a la escucha, hijo, lucha contra una sombra; ya que Dios padre, el bien, no es objeto ni de la palabra ni de la audición.

---

el neoplatonismo: Plotino la acepta (p. ej., III 4, 2) y Porfirio la rechaza (*Sobre la abstinencia* I 19).

[117] Las almas acceden al coro de los dioses, es decir, de las estrellas fijas. Es la creencia en la inmortalidad astral, que encontramos, p. ej., en *SH* III 5-6 (el alma, tras separarse de sus partes irracionales pasa al cuerpo divino y se mueve con él, girando conjuntamente con el todo). También en Platón, *Timeo* 42b (el que haya vivido convenientemente el tiempo adecuado, volverá a la sede del astro al cual es afecto y tendrá una vida feliz y semejante a la del astro). La creencia procede de la religión egipcia, en la que las estrellas son las almas de los dioses (cf. Plutarco, *Isis* 21, 359c-d, y Hani, *Rel. égyp.*, pág. 200).

El conocimiento difiere radicalmente de la sensación: todos los seres poseen sensaciones porque no pueden subsistir sin ellas. La sensación como tal es producto de lo que la estimula, mientras que el conocimiento es el fin de la ciencia, y la ciencia es un regalo de Dios.

10 Toda ciencia es, pues, incorpórea y su instrumento es el pensamiento que, a su vez, se sirve del cuerpo, en el que tienen cabida tanto lo inteligible como lo material ya que es preciso que todo se constituya desde la antítesis y la contradicción. Y no puede ser de otro modo.

2
El cosmos. Carácter moral

—¿Quién es este dios material?

—El hermoso cosmos, hijo. Que no puede ser bueno por su carácter material e impresionable; que es el primero entre los seres pasibles, aunque el segundo en la escala de los seres; es en sí mismo incompleto, pues, aunque ha tenido comienzo, existe por siempre, pero existe por siempre en la generación, es decir, se realiza eternamente en la generación de la cualidad y la cantidad; está en movimiento y todo movimiento material conlleva generación.

11 Éste su movimiento material es iniciado por lo inmóvil inteligible del siguiente modo: el cosmos tiene forma de cabeza, es decir, esférica; por encima de esta cabeza no existe nada de carácter material, mientras que por debajo de los pies todo es material y nada inteligible. El pensamiento es la cabeza, que se mueve esféricamente, por tanto, según su movimiento específico; el conjunto de las cosas que hay en la membrana envoltura de la cabeza, donde está el alma[118], son inmortales;

El alma del cosmos

---

[118] Es el Alma del Mundo. Los *Oráculos caldeos* utilizan una imagen semejante: «Como una membrana intelectiva que ciñe alrededor, el Alma

tienen, de hecho, más de anímico que de corpóreo, pues, por así decir, el cuerpo ha sido hecho en el alma. Por contra, las que están situadas lejos de la membrana son mortales y tienen más de corpóreo que de anímico. Así pues, todo ser vivo, incluido el universo, está constituido a la vez por lo material y lo inteligible.

3
El hombre. Carácter moral

El cosmos, ya quedó dicho, es el pri- 12
mero entre los seres sensibles. Tras él viene el hombre, el segundo ser vivo, que es, a su vez, el primero entre los mortales; tiene en común con los demás seres vivos la animación, y no sólo no es bueno sino que, en tanto que mortal, es efectivamente malo. Porque aunque el cosmos no sea bueno en tanto que móvil, tampoco es malo, al poseer la inmortalidad; sin embargo, el hombre, móvil y mortal a la vez, es efectivamente malo.

El alma humana

Por lo que respecta al alma humana, 13
es conducida del siguiente modo: el pensamiento pasa a la razón, la razón al alma y el alma, en fin, al aliento vital. Se difunde entonces el aliento vital por entre la sangre, por venas y arterias y pone en movimiento al ser vivo, en cierto modo, como si lo levantara [119].

del Mundo disocia el primer y el segundo fuegos que tienen prisa por mezclarse» (fr. 68, DES PLACES). Comp. todo el párrafo con PLOTINO, 3, 17: la zona celeste, la más próxima a los últimos inteligibles, «es la primera en ser animada por aquellos ... La zona terrestre, en cambio, es la postrera y está destinada por naturaleza a participar de un alma inferior y está lejos de la naturaleza incorpórea» (IGAL, pág. 345. Sigue la imagen del Uno-Bien como foco central y las tres esferas concéntricas que lo rodean: Inteligencia, Alma y Cosmos sensible).

[119] El alma es conducida *(ocheîtai)*, es decir, cada elemento de la serie es vehículo *(óchēma)* del anterior y conducido por el posterior: el *noûs* es conducido por el *lógos*, el alma es el vehículo del *lógos*, el

Es por esto que hay quienes creen que el alma es la sangre [120], pero se equivocan sobre su naturaleza, no se dan cuen-

pneûma conduce al alma y el cuerpo conduce al *pneûma* y no es conducido por nada. En § 16 ocurre el proceso inverso: sangre, *pneûma,* alma, (falta el *lógos)* y *noûs,* y se denominan vestiduras. La terminología *(ocheîtai, óchēma)* procede de Platón, *Timeo* 41e: «(El Demiurgo) Distribuyó las almas en los astros, cada una a cada uno y las situó en ellas como en un vehículo», *ibid.,* 69c: «Y estos (dioses-astros), imitando a su autor, tras recibir de él el principio inmortal del alma, envolvieron este principio con el cuerpo mortal que le acompaña; y le dieron por vehículo el cuerpo en su totalidad» (Rivaud). Jámblico explica muy bien el desarrollo de la cuestión: los platónicos sitúan el alma inmediatamente en el cuerpo, pero «los otros, consideran que entre el alma incorpórea y el vaso corporal, existen unos vestidos que envolviendo el alma intelectiva, se sitúan delante de ella como un muro para guardarla y que además están a su servicio en calidad de vehículos y que la conjuntan de manera proporcionada con el cuerpo sólido, uniéndola a él por lazos intermediarios» *(Tratado del alma* 385 W = Festugière, *Rév.,* III, pág. 237). Con «los otros» se refiere a los herméticos (cf. *CH* X 13 y *SH* XXIV 10) y a los mismos neoplatónicos: Plotino, II 2, 2, 21 y III 6, 5, 25-29; Porfirio, *Sobre la abs.* I 31; y Jámblico, *Tratado del alma* 374W (Festugière, *Rév.,* III, pág. 206). En cuanto a la implícita partición del hombre, lo 'ortodoxo' en el hermetismo es: cuerpo (incluido el *pneûma),* alma (irracional) y *noûs* (alma racional) (cf. *SH* III 5, XV 4 y XVI-XX). Una doctrina que puede proceder de la concepción egipcia del compuesto humano: el cuerpo, el *Ka,* el *Ba* y el *Akh.* El *Ka* es la «fuerza vital del hombre» (el *pneûma,* cf. Morenz, *Rel. égyp.,* pág. 264), equivale al nombre y acompaña sin cesar al hombre como un doble; los dioses poseen varios (Daumas, *Dieux,* pág. 107). El *Ba,* en el caso particular del hombre, puede entenderse como «alma», que simbolizada por un pájaro tiene su lugar propio en el cielo (Morenz, *ibid.,* pág. 265) y está ligado a la luz, al sol (Daumas, *Dieux,* pág. 107). El *Akh* designa normalmente el «espíritu» al hablar de los muertos; se pide a los dioses que lo glorifiquen (cf. cap. XV del *Libro de los Muertos,* Budge, pág. 65).

[120] Lo creen los estoicos: el alma se condensa desde la sangre (Crisipo y Zenón, *SVF* I 38, 32; Cleantes, *ibid.,* 118, 1) o el alma es la sangre (Diógenes de Babilonia, *SVF* III 216, 27).

ta que para que un ser vivo muera es preciso primero que el aliento vital haya vuelto al alma, que, como consecuencia, se coagule la sangre y queden vacías venas y arterias [121]. Sólo entonces se produce la muerte del cuerpo.

Todas las cosas están suspendidas de un único principio 14
y este principio, a su vez, de lo uno y único. Sólo lo uno permanece inmóvil, en reposo, porque el principio necesita moverse para realizarse como tal principio [122].

Por tanto existen estos tres seres: Dios, padre y bien, el cosmos y el hombre; el hombre está en el seno del cosmos y el cosmos en el de Dios, de modo que el cosmos es hijo de Dios y el hombre hijo del cosmos y nieto de Dios.

Soteriología y moral. La gnosis

Dios conoce perfectamente al hombre 15
y no sólo no lo ignora sino que quiere que el hombre lo conozca; porque el conocimiento de Dios es la única vía de salvación para el hombre, el único camino para ascender al Olimpo, la única ruta por la que el alma puede ser buena, aunque no sea de modo permanente, pues por necesidad tiende hacia el mal.

—¿Cómo puedes decir esto, Trimegisto?

—Bueno, pues considera si no el alma de un niño; obsérvala cuando todavía no se ha separado de sí misma,

---

[121] Comp. con *SH* XXVI 12 (el *pneûma* que aspiramos, lo enviamos hacia arriba para volver a tomarlo y el cierre de las bocas receptoras de *pneûma* supone la muerte). Es lo que dice JÁMBLICO, *Tratado del alma* 383W (FESTUGIÈRE, *Rév.*, III, pág. 232): «Es a causa de que las arterias, sofocadas, no pueden recibir el *pneûma* exterior... por lo que el que antes vivía cesa de vivir».

[122] El lenguaje parece aristotélico (*Met.* XII 7, 1072b13): «De tal principio (causa final) penden el cielo y la tierra»; igual que lo que sigue: «Lo uno permanece inmóvil» (*ibid.*, XII 6-7; *Fís.* VIII 5). Pero aquí el «único principio» es el cosmos, como se muestra a continuación: «Por tanto existen estos tres seres: Dios... el cosmos y el hombre».

cuando su cuerpo, [aún pequeño], no se ha desarrollado al completo; mira qué hermoso es contemplar desde cualquier punto de vista esa alma todavía no enturbiada por las pasiones corporales, esa alma casi como suspendida todavía del alma del cosmos. Pero cuando el cuerpo adquiera sus proporciones adultas arrastrará al alma hacia abajo, hacia la masa corporal y entonces, ya separada de sí misma, la habitará el olvido [123]; y no podrá participar de lo bello y bueno, pues el olvido es el origen de la maldad.

Muerte y juicio del alma

16 El proceso inverso ocurre cuando el alma retorna a sí misma abandonando el cuerpo: el aliento vital se repliega de la sangre, el alma del aliento vital y el pensamiento, tras purificarse de sus vestiduras, adquiere un cuerpo de fuego, pues es divino por naturaleza, e inicia su revolución por todo el espacio, dejando tras de sí al alma para que sea juzgada y reciba la sanción que le corresponda.

—Pero padre, ¿por qué afirmas ahora que el pensamiento se separa del alma y el alma del aliento vital, si antes decías que el alma es la vestidura del pensamiento y el aliento vital el revestimiento del alma?

[123] Como en Platón, *Fedro* 248c (el alma que «se ha llenado de olvido y de maldad») y 250a (las almas que tuvieron la mala suerte de perderse «hasta olvidarse de las cosas sagradas que entonces contemplaron»); también en *Rep.* X 621a (la llanura del olvido) y 621c (el río del olvido). Una imagen que se repite con frecuencia: en los *Oráculos caldeos* (fr. 109), en el neoplatonismo (Plotino, IV 3, 26, 50, y Jámblico, *Sobre los mist.* III 20) y en el gnosticismo: Hipólito, *Refut.* V 7, 36 (el mundo «obra del olvido»).

Excursus: la doctrina de la incorporación

¡Ay, hijo mío!, es preciso que el 17
que escucha un discurso piense y sienta conjuntamente con el que habla y que su oído esté presto a la voz. Pero veamos. La conjunción de estas vestiduras sólo tiene lugar en un cuerpo terrestre, porque es inconcebible que el pensamiento desnudo pueda, él por sí mismo, establecerse sólidamente en un cuerpo de tierra, ni que un cuerpo terrestre pueda tolerar tan gran inmortalidad, ni que una tan gran virtud pueda soportar tener trato directo con un cuerpo pasible. Por eso el pensamiento toma al alma como envoltura; y la misma alma, que es de naturaleza divina, se sirve, a su vez, del aliento vital como servidor, ese aliento que gobierna el mundo vivo.

Por eso, cuando el pensamiento se ha liberado del cuerpo terrestre, se reviste de inmediato con la túnica ígnea, que 18
es la suya propia, y que debió de abandonar al asentarse en un cuerpo terrestre; pues la tierra es incapaz de soportar el fuego, bastando una pequeña chispa para incendiarla por completo. Es por esta razón que el agua está esparcida en torno a ella como defensa y muralla protectora contra las llamas del fuego.

El pensamiento, por tanto, tiene como cuerpo al más ardiente de los elementos, el fuego, precisamente porque es el más ardiente de los conceptos divinos; y se sirve de él como instrumento de su actividad creadora de todas las cosas; creación de todo en el caso del pensamiento universal y sólo de lo terrestre en el caso del pensamiento humano. Porque el pensamiento que habita en los hombres, al ser humano por su morada, está despojado del fuego y ello le imposibilita para crear cosas divinas.

Castigo y recompensa del alma

19 En cuanto al alma humana, sólo la piadosa tiene cierto carácter divino y daimónico; esta alma se convierte toda ella en pensamiento una vez se ha separado del cuerpo, tras sostener la lucha de la piedad, contienda que se cifra en conocer lo divino y no cometer injusticia con ningún hombre. Por el contrario, el alma impía queda atada a su propia naturaleza, hundida en su propio castigo, tratando de encontrar un cuerpo terrestre en el que habitar; un cuerpo humano, necesariamente, ningún otro puede contenerla pues no es lícito que el alma descienda al cuerpo de un animal irracional. Y ésta es la ley divina, proteger al alma humana de tamaña ofensa.

20 Entonces, padre, ¿cuál es el castigo para el alma impía?

—Pero hijo, ¿es que concibes peor castigo que la misma impiedad?, ¿qué fuego tiene una llama más ardiente?, ¿qué bestia carnívora puede desgarrar el cuerpo con más saña que la impiedad al alma? ¿Acaso no oyes a esa alma impía en su suplicio, clamando auxilio y gritando: «¡Me consumo! ¡Me abraso! ¡No sé qué decir, no sé que puedo hacer! ¡Ay desgraciada de mí, soy devorada por la depravación que me posee! ¡No puedo ver ni oír!»?

¿De quién pueden ser estas exclamaciones sino de un alma que está siendo castigada? No vayas a caer tú también en el error vulgar de creer que el alma, tras abandonar el cuerpo, se transforma en bestia.

El nous, agente de la retribución

21 La misma impiedad es pues el castigo del alma. Porque cuando el pensamiento se torna demonio y adquiere el cuerpo de fuego, entra al servicio de Dios, que le ordena penetrar en el alma más impía y atormentarla con el látigo de los errores, de modo que el alma así fustigada se abalanza sobre el asesinato, la injuria

la blasfemia y la violencia de cualquier tipo, en suma, todas aquellas cosas que constituyen la injusticia entre los hombres.

Mientras que cuando se introduce en un alma piadosa, el pensamiento la conduce a la luz del conocimiento; el alma canta entonces sin cesar himnos a Dios, habla piadosamente a todos los hombres y se conduce con rectitud de palabra y de obra, en imitación de Dios padre.

Excursus: el gobierno del cosmos, la escala de los seres

Por eso, hijo, al darle gracias a Dios, 22
hemos de rogarle que nos conceda un pensamiento excelente; sólo así el alma podrá acceder a lo superior, ya que es imposible que pase a algo inferior.

Por otra parte, las almas se relacionan entre sí, las de los dioses con las de los hombres y las de los hombres con los animales irracionales. El modo de la relación es el cuidado que los superiores tienen de los inferiores: los dioses de los hombres, los hombres de los animales y Dios de todos. Pues él es superior a todos los seres y todos están por debajo de él; de forma que el cosmos es inferior a Dios, el hombre inferior al cosmos y los irracionales al hombre. En suma, Dios está más allá y tiene a su cuidado a todos los seres.

Dios actúa a través de las energías que vienen a ser como sus rayos; lo mismo podemos decir de las fuerzas naturales con respecto al cosmos y de las artes y las ciencias con respecto al hombre. Las energías obran por medio del cosmos, influyendo sobre el hombre a través de sus rayos físicos; las fuerzas cósmicas, por su parte, actúan por medio de los elementos y los hombres, en fin, a través del arte y la ciencia[124].

---

[124] Las energías divinas son la providencia, la necesidad y el destino (cf. *CH* XII 21-22, *SH* VII y Apéndice III). En cuanto a las energías cós-

23 En esto consiste el gobierno del todo, que depende, por tanto, de la naturaleza de lo uno y se difunde por medio del Pensamiento uno; nada hay más divino ni fecundo que él, nadie más capaz de unificar a los dioses con los hombres y a los hombres con los dioses. Él es el demonio bueno [125], feliz el alma que está completamente llena de él y desgraciada de la que no lo posee.

—¿Pero cómo dices esto ahora, padre?

—¿Crees, hijo, que todas las almas poseen el buen pensamiento?; y ahora me estoy refiriendo a éste y no al servidor, que antes consideramos, enviado aquí abajo por la justicia.

Excelencia del hombre piadoso

24 Bueno, pues un alma, sin pensamiento, «nada puede decir, nada es capaz de hacer». Y cuando, con frecuencia, el pensamiento alza el vuelo fuera del alma, ésta ni ve ni oye y es en todo semejante a un animal irracional. Tal es el poder del pensamiento.

Pues bien, cuando el pensamiento se encuentra con un alma indolente, algo que le resulta insoportable, la abandona, dejándola aquí abajo unida al cuerpo y ahogada por él. Esta alma, hijo, carece pues de pensamiento y un tal ser no merece ser llamado 'hombre'. Porque el hombre es un viviente divino que no puede compararse con los seres irracionales de la tierra, sino sólo con los que están allá arriba y llamamos dioses. Incluso, yendo más lejos, podemos decir

---

micas, manifestaciones dinámicas de Dios, cf. el estudio sistemático de *SH* VI 6 y nota *ad loc*. Las energías humanas son objeto de estudio en *SH* IV 1-6, que contrapone el instinto, una energía universal que actúa desde fuera, al arte y la ciencia, que son energías específicas de la parte racional del alma.

[125] *Agathòs daímōn*, el *noûs* como asistente del alma piadosa (cf. *CH* I 22 y nota *ad loc.)*. Como dios primordial, *Agathòs Daímōn* aparece en *CH* XII 1, se trata del Tot egipcio, escriba de los dioses.

que el hombre está por encima de los dioses, o como mínimo, que es enteramente igual a ellos en poder.

Porque ninguno de los dioses celestes es capaz de des- 25
cender a la tierra atravesando los límites del cielo y, sin embargo, el hombre, sube hasta el cielo y toma sus dimensiones, conoce lo que está arriba y abajo y comprende todas las demás cosas con exactitud. Y lo que es más admirable, no necesita abandonar la tierra para acceder a lo alto, tal es el alcance de su poder. Podemos, por tanto, afirmar sin temor que el hombre terrestre es un dios mortal y que el dios celeste es un hombre inmortal. Por eso todas las cosas existen por medio del par cosmos-hombre y originadas desde el uno.

TRATADO XI

EL PENSAMIENTO A HERMES

SINOPSIS

[PRIMERA PARTE]

1. Dios, eternidad, cosmos (2-6).

   1.1. Dios, eternidad, cosmos, tiempo, generación (2): esencia y resultado de la actividad de cada uno; continuidad entre todos.

   1.2. Tríada primordial (3): Dios es fuente, la eternidad esencia y el cosmos materia.

   1.3. [Comentario de 2-3 (4-6)].
   Cosmos y tiempo.
   Eternidad: alma del cosmos y necesidad, providencia y naturaleza.
   Conclusión: Dios existe.

[SEGUNDA PARTE][126]

2. Dios uno y único (6-18). Demostración:

   2.1. El cosmos (6-11): necesidad de un autor y ordenador único.

   2.2. El hombre (12-14): la analogía del yo, la paternidad.

   [Digresión sobre la muerte (15)]

   2.3. Dios, forma inteligible (16-18). Contiene los arquetipos d todas las formas sensibles.

3. El conocimiento de Dios como experiencia mística (19-21).

4. Dios visible en la creación (22).

[PRIMERA PARTE]

1 **1** *Dios, eternidad, cosmos*

—Presta mucha atención, Herme Trimegisto, a lo que voy a decir y reténl fielmente en tu memoria; por mi parte es toy dispuesto para aclararte cualquier a pecto de lo que diga.

—Explícame entonces, Señor todopoderoso, todo lo qu se refiere a Dios y al todo; pues, aunque he oído hablar de ell con frecuencia, siempre ha sido de formas tan distintas y co tradictorias que nunca he conseguido conocer la verdad. Y que en ti y sólo en ti creería para aclararme esta cuestión.

[126] Nótese la gran diferencia entre las dos partes: en la primera se tra de fórmulas doctrinales al estilo de un credo, dogmáticas y relativamen ininteligibles; en la segunda, exactamente lo contrario. Hasta el punto q SCOTT (II, pág. 287) las considera dos tratados distintos.

—Pues presta atención, hijo, a qué es Dios y qué es el todo. Dios, la eternidad[127], el cosmos, el tiempo, la genera-

---

127 *Aiṓn*. Es un elemento fundamental tanto en este tratado como en el *Asclepio*. Se utiliza en dos acepciones distintas: como concepto abstracto temporal o espacio-temporal y como principio activo: 1. Como concepto abstracto, caben, a su vez, dos sentidos: 1.1. Sentido temporal: cf. *CH* XI 2 (la esencia de la eternidad es la identidad; como en PLATÓN, *Timeo* 38a: «la expresión 'es' sólo se aplica a la sustancia eterna»), *CH* XI 7 (los siete cielos completan, cada uno en una órbita distinta, la eternidad), *SH* XXIX (siete astros errantes por todo el espacio y la eternidad avanza entre ellos) y *CH* XII 15 (el cosmos está vivo a través de toda la eternidad de la 'apocatástasis'); también en el *Asclepio:* § 40 (la eternidad es la permanencia del proceso cíclico), § 30 (la eternidad permanece inmóvil, pues a ella regresa y en ella comienza el movimiento de todos los tiempos) y § 31 (la eternidad es la imagen de Dios refleja en el cosmos). 1.2. Sentido espacio-temporal: cf. *CH* XI 2 (la eternidad está en dios, el cosmos en la eternidad. El cosmos se mueve en la eternidad); en el *Asclepio:* § 31 (la eternidad contiene en su interior el cosmos). 2. Como principio activo: cf. *CH* XI 2 (Dios crea la eternidad, la eternidad el cosmos), *CH* XI 3 (la eternidad es la potencia de Dios que crea el cosmos), *CH* XI 4-5 (la eternidad es el alma del mundo), *CH* XII 8 (el *noûs* de la eternidad es bueno) y *CH* XIII 20 (el hombre regenerado habla a Dios porque «he obtenido de tu eternidad la alabanza»); en el *Asclepio:* § 30 (el cosmos es vivificado desde el exterior por la eternidad). En todos los casos en que es utilizado como principio activo tal vez hubiera sido mejor no traducir el término, pues puede tratarse del dios *Aiṓn* alejandrino identificado en ocasiones (p. ej., *PGM* IV 3165) con *Agatodemon* (cf. *CH* XII 1). Sin embargo, no parece que el *Aiṓn* hermético sea «un segundo dios intermediario entre Dios y el mundo» (como pretende FESTUGIÈRE, *Rév.*, IV, pág. 175); porque, en primer lugar, los dos fragmentos en que aparece como principio activo, *CH* XI 1-6 y *Asc.* 30-32, son secciones perfectamente distintiguibles del resto del tratado en que aparecen (en *CH* XI 1-6, incluso el estilo, de credo religioso, es distinto) y, además, porque tanto en *CH* XI como en el *Asclepio* sigue vigente la trinidad hermética Dios, cosmos, hombre, sin intermediarios. Puede que ocurra como con el Alma del Mundo (cf. *CH* X 7 y nota *ad loc.)*, con el *Noûs*-lugar de *CH* II o con el sol de *CH* XVI (cf. Apéndice I): los autores herméticos intentan hacer encajar en su sistema teológico concepciones ajenas especialmente prestigiosas, aunque a veces sin demasiada fortuna. En este caso, la creencia en *Aiṓn*, un dios especialmente considerado en los *Papiros mágicos*, junto con una particular lectura del *Timeo*. El mismo autor (o traductor) del *Asclepio* no lo tiene demasiado claro, y así lo confiesa en § 31: «Dios se mueve en la más absoluta estabilidad y su estabilidad en él, se trate de Dios o de la eternidad, o de ambos, o de uno en el otro, o de cada uno de los dos en uno y otro *(siue deus siue aeternitas siue uterque siue alter in altero siue uterque in utroque sunt)»*. Las

ción. Dios crea la eternidad, la eternidad el cosmos, el cosmos el tiempo y éste, en fin, la generación.

La esencia, por así decir, de Dios es [el bien, la belleza, la felicidad] la sabiduría. La esencia de la eternidad es la identidad, la del cosmos el orden, la del tiempo el cambio, la de la generacion la vida y la muerte.

La actividad de Dios es el pensamiento y el alma, la de la eternidad la permanencia y la inmortalidad, la del cosmos la restauración y la destrucción astrales, la del tiempo el crecimiento y la disminución y, en fin, la energía de la generación es la cualidad y ⟨la cantidad⟩.

Así pues, la eternidad está en Dios, el cosmos en la eternidad, el tiempo en el cosmos y la generación en el tiempo.

3 Dios es, pues, la fuente de todo, la eternidad es la esencia y el cosmos la materia de todas las cosas. La potencia de Dios es la eternidad y la obra de ésta el cosmos, un cosmos que, aun sin haber nacido, está siempre generándose por la eternidad; por eso no puede perecer ni morir nada de lo que existe en el cosmos: está envuelto por la eternidad y la eternidad es imperecedera.

—¿Podrías aclararme ahora en qué consiste la sabiduría divina?

—Pues es el bien, la belleza, la felicidad, la virtud completa y la eternidad. La eternidad ordena la materia al conferirle inmortalidad y permanencia.

---

contradicciones de hecho son evidentes, pero también es de justicia subrayar que, si el hermetismo se mantiene fiel a algo, es a no interponer ninguna entidad o hipóstasis entre Dios y el cosmos. Sobre el *Aiōn* alejandrino, cf. Festugière, *Études*, pág. 201; Derchain, *Religions en Égypte*, pág. 31 y Daumas, *Dieux*, pág. 23. En la religión egipcia 'Eternidad' y 'Perennidad' son títulos frecuentes de los dioses: el Sol es el señor, rey y heredero de la eternidad, Ptah es el regente y señor de la eternidad, etc. (cf. Barucq, *Hymnes*, págs. 89, 91, 92, 100, *passim*). Sobre *Aiōn* en el gnosticismo, cf. Montserrat, *Gnósticos*, I, pág. 251.

La generación de la materia depende, entonces, de la eternidad, tal y como la eternidad misma depende de Dios. La generación y el tiempo, por su parte, son de naturaleza dual, puesto que están situados a la vez en el cielo y en la tierra: en el cielo son inmutables e imperecederos, en la tierra, mudables y perecederos. 4

Dios es el alma de la eternidad, la eternidad el alma del cosmos y el cielo el alma de la tierra. Dios está en el pensamiento, el pensamiento en el alma y el alma en la materia. Y todas estas cosas lo son a través de la eternidad.

Y hay un alma que, henchida de pensamiento y de Dios, colma interiormente y envuelve exteriormente al cuerpo universal que contiene todos los cuerpos, un alma que da vida al todo, desde el exterior, vivificando ese ser vivo grande y perfecto que es el cosmos e interiormente animando a todos los seres vivos; un alma que permanece idéntica a sí misma allá arriba, en el cielo, mientras que aquí abajo, en la tierra, renueva la generación.

Y la eternidad mantiene unido el todo, por medio de la necesidad, o de la providencia, bien a través de la naturaleza o por cualquier otro medio que se piense o que se pueda pensar. Pero todo esto, en definitiva, no es sino la actividad misma de Dios, la energía divina, la potencia insuperable, con la que nada ni humano ni divino se puede comparar. 5

Por eso, Hermes, nunca oses pensar que exista algo equiparable a Dios, ni entre las cosas de este mundo, ni entre las de allá arriba, so pena de apartarte de la verdad. Puesto que nada puede asemejarse a lo diferente, uno y único. No pienses siquiera que pueda ceder su potencia a ningún otro, pues ¿quién, aparte de él, puede ser creador de vida, de inmortalidad y de cambio?, incluso es inconcebible que hiciera otra cosa, puesto que si permaneciera inactivo todo quedaría desactivado, pues todo está lleno de Dios. De modo que no puede

darse inactividad ni en el cosmos ni en cualquier otra cosa, y, de hecho, 'inactividad' no es sino una palabra vacía, tanto si la atribuimos al creador como a lo creado.

6 Y es necesario que todo se genere incesantemente y, además según la fuerza de cada lugar[128]. Pues el creador, que está en todas las cosas, no se instala en ninguna de ellas, ni actúa sólo en una, sino que las hace todas; es una potencia energética y su autarquía no proviene de las cosas generadas sino que, muy al contrario, las cosas generadas existen por su causa.

[SEGUNDA PARTE]

2
Dios uno y único (demostración). El cosmos: necesidad de un autor único

Contempla, ahora, a mi través[129], el cosmos que tienes ante tus ojos y observa atentamente su belleza: ese cuerpo puro, más anciano que cualquier otro, pero que está, a un tiempo, eternamente en la flor de la edad, permanentemente joven y cada vez más lozano[130].

---

[128] 'Según la fuerza de cada lugar' se refiere, según FESTUGIÈRE (NOCK - FEST., I 158, 18), a la teoría de los lugares naturales de ARISTÓTELES (*Met.* XII 6, 1071b12; *Acerca del cielo* III 1-2). No lo parece; aquí se refiere más bien a la división regional del cosmos y a los seres que habitan en cada región específica, cf. *SH* XXV 8, 9, 11 y XXVI.

[129] A través del *noûs*. Como en *CH* XIII 13 tras la experiencia mística («Padre veo al todo y a mí mismo en el *noûs»)*. Nótese, a partir de ahora y hasta el final, el cambio radical de forma y fondo: de un estilo de catecismo (§§ 1-6) a una demostración racional (§ 7- fin), de un *Aiôn* personificado a Dios en el cosmos; hasta el punto que SCOTT distingue entre XI I (1-6) y XI II (7-fin): «If so, we may suppose that the writer of XII II was dissatisfied with the cut-and-dried formulas of XI I and wrote a second 'discourse of Nous to Hermes'... he rejected the hypostatized Aiôn of XI I» (SCOTT, II, págs. 286 ss.).

[130] En buena lógica esos calificativos convienen al sol y no al cosmos, al sol que se renueva cada día. Es lo que sucede en los himnos egipcios a

Fíjate en los siete cielos fundamentales, cómo están ordenados en una disposición eterna y cómo completan, cada uno en una órbita distinta, la eternidad. Observa que todo está lleno de luz y que, sin embargo, el fuego está ausente; esto es así porque la luz se genera de la amistad y la combinación de los contrarios y distintos, proyectándose desde arriba por la energía de Dios, padre de todo bien, gobernador de todo orden y soberano de los siete cielos. 7

Fíjate ahora en cómo la luna [131] cumple su órbita delante de ellos y cómo transforma, en tanto que instrumento de la naturaleza, la materia inferior. Mira la tierra situada en el centro del todo, asentada como fundamento del hermoso cosmos y como nodriza que alimenta a los seres terrestres [132]. Observa cuán inmensa es la multitud de los vivientes

los dioses solares: «Tú eres joven como disco solar... Ra... el adolescente engalanado» (Barucq, págs. 122-123); (Amón) «Eres más nuevo hoy que ayer» (*ibid.*, pág. 215); «Tras envejecer, por la mañana se despierta como un adolescente» (*ibid.*, pág. 257); «Señor de la duración que atraviesas los años sin que tenga límite el tiempo de tu vida, anciano que se rejuvenece... viejo que reemprende su adolescencia» (*ibid.*, pág. 259); «Viene la mañana, de nuevo se transforma en niño, rejuvenecido, atravesando la eternidad» (*ibid.*, pág. 264); (Ptah) «Muchacho que se da a luz cada día... Viejo que estás en las fronteras de la eternidad... Anciano que recorre la perennidad» (*ibid.*, pág. 402).

[131] La luna es la madre del mundo sublunar en la religión egipcia, cf. Plutarco, *Isis* 41, 367d: Osiris es el mundo lunar, «pues la luna, con su luz fecunda y productora de humedad, es favorable a la generación de los animales y la germinación de las plantas»; *ibid.* 43, 368c-d (la luna es Isis-Osiris): «sitúan el poder de Osiris en la Luna y dicen que Isis, que es principio creador, se une a él... por eso llaman a la Luna 'Madre del Mundo' y piensan que tiene naturaleza hermafrodita» (Cole).

[132] Imagén tópica, cf. Platón, *Timeo* 40b: «La Tierra es nuestra nodriza» situada «en torno al eje que atraviesa el todo»; también en *CH* XII 17 (nodriza); *CH* XVI 4 (depósito de los elementos); *SH* XXIII 60 (proveedora); *SH* XI 2, 42 (receptáculo) y *Asc.* 2 (receptora - restitutora).

inmortales y la de los mortales y cómo, en medio de ambas, la luna describe su órbita entre lo mortal y lo inmortal.

8 Todo está lleno de alma. Fíjate en cómo se mueven todas las cosas: unas alrededor del cielo, otras en torno a la tierra y cómo ni las dextrógiras pasan a levógiras, ni las levógiras a dextrógiras[133], ni las de arriba pasan abajo, ni las de abajo arriba.

Que todas estas cosas han sido engendradas, querido Hermes, ya no necesitas aprenderlo de mí: son cuerpos, tienen alma y se mueven; es imposible que estas cosas constituyan una unidad sin alguien que las ensamble y, por tanto, esto exige un ensamblador y que sea absolutamente único.

9 Pues es imposible que existan dos o más creadores: todo tiene una única velocidad asignada, a pesar de que los movimientos son múltiples y diferentes y variados los cuerpos. Y, aún más, en el caso de que existieran varios creadores, la misma unidad del orden se haría insostenible: pronto surgirían, sin duda, los celos hacia el más poderoso y así, el creador de vivientes cambiantes y mortales envidiaría no poder crear inmortales, mientras que el creador de inmortales desearía poder crear a los mortales. Supongamos de todas formas que hubiera dos; dando por sentado el hecho de que la materia es una y el alma una, ¿cuál de los dos sería el proveedor de la creación? y si ambos lo fueran, ¿a quién correspondería la mayor parte?

10 Porque ten en cuenta que todo cuerpo vivo, sea mortal o inmortal, ⟨racional⟩[134] o irracional, es el resultado de la

[133] El cielo se mueve de este a oeste y los planetas de oeste a este, como explica CICERÓN *(Rep.* VI 17): en la esfera exterior «están fijas las estrellas, que, en una eterna carrera, cumplen una revolución circular. Por debajo de ella se encuentran las otras siete esferas que giran con un movimiento retrógrado, en sentido contrario al del cielo».

[134] *Toû logikoû kaì*. Conjetura de SCOTT.

unión de cuerpo y alma, pues un cuerpo vivo es un cuerpo animado. En cuanto a las cosas todavía no vivas, están constituidas por materia en sí, mientras que el alma, también en sí misma, como causa de la vida, está a disposición del creador, el de los seres inmortales, que es la causa última de la vida. ¿Cómo no ha de crear también a los otros seres vivos mortales (distintos) de los [⟨in⟩mortales]?, ¿es que el inmortal y hacedor de la inmortalidad no crea también todo lo que se refiere a los seres vivos?

Que ha de existir alguien que cree a los seres vivos, es 11
evidente; que este alguien ha de ser uno, es igualmente manifiesto, dado que el alma es una, la materia es una y la vida es una. ¿Quién es éste? ¿Quién sino el Dios uno? ¿A quién sino al Dios uno le corresponde crear a los seres vivos animados? En consecuencia, Dios es uno. [Y es completamente ridículo que pienses otra cosa], pues si reconociste que el cosmos es siempre uno, que el sol es uno, una la luna y una la actividad divina, ¿cuántos quieres que Dios mismo sea?

El hombre: la analogía del yo: la paternidad

Por tanto, él mismo hace todas las 12
cosas, [aunque nos pueda parecer completamente absurdo]. ¿Pero qué puede haber de fantástico en que Dios cree la vida, el alma, la inmortalidad y el cambio, si tú mismo eres capaz de hacer gran cantidad de cosas? Eres capaz de ver, de hablar, de oír, de oler, de tocar, de andar, de pensar y, en fin, de respirar; y no es uno el que ve, otro el que oye y otro el que habla; no persona distinta es la que toca, otra la que huele, otra la que anda, otra la que piensa y otra la que respira, sino que un solo y mismo ser es el que hace todas estas cosas. Del mismo modo, tampoco las actividades divinas pueden existir separadamente de Dios. Y, de igual forma que si tú cesaras en tus actividades ya no estarías vivo, así Dios, si cesara

en las suyas, ya no sería Dios; aunque esto, evidentemente, no nos sea lícito decirlo.

13 Si, como ha quedado demostrado, ⟨tú⟩ no existirías si no ⟨hicieras nada⟩, ¿cuánto más Dios?, pues al no actuar sería imperfecto, aunque esto, de nuevo, sea ilícito decirlo; por contra, si no permanece inactivo entonces es perfecto y es él el que hace todas las cosas.

Si te abandonas a mí, Hermes, aunque sea por un instante, podrás entender sin dificultad que la obra de Dios es una para que puedan llegar a ser todas las cosas, tanto las que están naciendo, como las que nacieron en el pasado, como, en fin, las cosas futuras. Esto es, amado mío, la vida, esto es la belleza, esto es el bien, esto es Dios.

14 Y si quieres comprenderlo de un modo práctico, reflexiona sobre lo que te pasa a ti cuando quieres procrear[135]. Aunque en realidad haya una clara diferencia, pues él, al no necesitar pareja, no siente ningún placer; al ser él mismo el que crea es un operador autónomo que existe siempre en su obra, de modo que si las cosas estuvieran separadas de Dios se desplomarían carentes de vida, morirían todas por necesidad. Así pues, si todas las cosas están vivas y la vida es una sola, entonces necesariamente Dios es uno. Insisto, si todas las cosas están vivas, tanto las terrestres como las celestes, y la vida es una, entonces la vida es generada por Dios y es Dios ella misma. En suma, todas las cosas nacen de Dios y la vida es la unión de pensamiento y alma; y así la muerte no consiste en la destrucción de las cosas reunidas sino en la disolución de la unión.

---

[135] Comp. con la digresión del *Asclepio* sobre el sexo (§ 21: el sexo es un misterio divino y «tendría que subrayar cuál es el poder y la necesidad de este misterio si no lo supieseis cada uno de vosotros con sólo considerar vuestros más íntimos sentimientos»).

Ciertamente la eternidad es la imagen de Dios, el cosmos la de la eternidad, el sol la del cosmos y el hombre, en fin, la del sol. Dicen que cambio es muerte porque se disuelve el cuerpo y la vida se retira hacia lo invisible; sin embargo, amadísimo Hermes [que me escuchas temeroso de Dios], yo te digo que los seres que se 'disuelven', siguiendo con la terminología anterior, más que disolverse, en realidad, se transforman; se transforman al pasar a lo invisible día a día una parte del cosmos. De modo que dos son las afecciones del cosmos: la rotación y la desaparición, la rotación es [revolución] y la desaparición renovación. 15

Dios, forma inteligible

El cosmos es omniforme, pero no porque contenga todas las formas, sino porque él mismo las transforma en su seno. Si el cosmos es omniforme, ¿qué características tendrá el creador?, informe no puede ser, claro está [136]; omniforme tampoco, porque entonces sería equiparable al cosmos; y si uniforme, sería inferior al cosmos, al menos en esto. Por tanto, ¿qué decir del creador que no nos aboque a una aporía?, porque es evidente que no puede llevarnos a una aporía nada que pensemos sobre Dios. Pues Dios, sin duda, tiene una sola figura, en el caso de que exista una figura propia de él, una figura que no se muestre a nuestra mirada, incorpórea por tanto, aunque sea ella misma la que muestre todas las formas a través de los cuerpos. 16

Y no te sorprendas de que pueda existir una figura incorpórea; mira si no la de la palabra, o el caso de la pintura, en la que, por ejemplo, las cimas de unas montañas dan una clara sensación de relieve aun siendo de hecho completamente lisas y planas. 17

[136] Puesto que la amorfia es el desorden, el caos, una característica de la materia; cf. Platón, *Timeo* 52e, y Aristóteles, *Física* I 7, 190b15.

Reflexiona sobre mis palabras aún con mayor audacia, con mayor verdad; pues, del mismo modo que el hombre no puede vivir sin la vida, así Dios no puede no hacer el bien: la vida y el movimiento de Dios son el mover todas las cosas y vivificar los seres.

18 Es preciso que reflexionemos ahora, en particular, sobre algunas de las cosas expuestas. Medita, para empezar, sobre que todo está en Dios: esto no se ha de entender en el sentido de que esté en él como en un lugar —ya que el lugar es un cuerpo, un cuerpo inmóvil, y lo que está emplazado no tiene movimiento—, muy al contrario, las cosas están en Dios en apariencia incorpórea.

Piensa entonces en el que contiene todas las cosas y considera que nada, sino él, puede circunscribir lo incorpóreo ni de forma más rápida y capaz, que es el único incircunscrito y el más rápido y capaz.

3
El conocimiento de Dios como experiencia mística

19 Si alcanzas a pensar de este modo en tu propio yo, ordena a tu alma que se encamine hacia el Indo y allí estará más rápida que tu propia orden; exhórtala a ir en busca del Océano, que allí estará de inmediato, tan veloz como si ya estuviera allí desde siempre sin haberse trasladado de un lugar a otro. O incluso ordénale que vuele hasta el cielo que no necesitará alas y nada habrá que pueda obstaculizar su ascensión, ni el fuego solar, ni el éter, ni la rotación, ni los cuerpos de los otros astros, sino que se abrirá paso a su través hasta alcanzar el último cuerpo. O si quisieras, en fin, ir más allá y traspasar el mismo universo para contemplar lo que hay fuera —si es que hay algo fuera del cosmos— incluso eso podrías hacer[137].

[137] Para la experiencia, cf. *CH* V 5 y nota *ad loc.*

Observa cuán inmensa es tu potencia y rapidez; y si tú eres capaz de hacer todas estas cosas, ¿no lo va a poder hacer Dios? Has de entender, por tanto, a Dios de este modo: tiene en sí mismo todas las cosas como pensamientos, tanto al cosmos como a sí mismo y al todo. 20

Pero para poder concebirlo es necesario que te vuelvas igual a él, pues sólo lo semejante conoce a lo semejante. Es preciso, por eso, que salgas fuera de todo cuerpo para poder así agrandarte hasta su tamaño inmensurable; que te sitúes más allá del tiempo para que puedas convertirte en eternidad[138]; sólo entonces podrás conocer a Dios. Porque si te haces cargo de que nada te es imposible, habrás entendido que eres inmortal, que puedes conocer todas las cosas, todo arte, cualquier ciencia y las características de cualquier ser vivo.

Sube, pues, más alto que la cima más elevada y desciende más abajo que la profundidad más insondable. Reúne en ti mismo todas las sensaciones de las cosas creadas, la del fuego, la del agua, la de lo seco y lo húmedo. Piensa que estás en todas partes, en la tierra, en el mar y en el cielo. Piensa que todavía no has sido engendrado, que ya estás en el seno materno, que eres joven, que eres anciano, que ya estás muerto y que te encuentras más allá de la muerte. Cuando aprehendas todas estas cosas a la vez, los tiempos, los lugares, las sustancias, sus cualidades y cantidades, podrás conocer a Dios.

---

[138] Esto tiene sentido en cualquiera de los dos sentidos de *Aiōn*, el abstracto («que salgas de todo cuerpo», «que te sitúes más allá del tiempo») o el personal: convertirse en *Aiōn* es devenir dios, una identificación con dios que encontramos también en *CH* V 11 (cf. nota *ad loc.*) y en *DH* VIII 7 (tienes el poder de convertirte en dios, si lo quieres). Y que supone, al mismo tiempo, la identificación con el todo, reunir en uno mismo las sensaciones de las cosas creadas y estar en todas partes (aquí, en el § 20 y en la experiencia mística de *CH* XIII 1).

21 Pero ¡ay de ti! si aprisionares el alma en el cuerpo, si la infravalorares diciéndote: «No puedo pensar, me siento incapaz de hacer nada, me da miedo el mar, no puedo subir al cielo, no sé quién era ni quién seré»; no pretendas entonces conocer a Dios, no pretendas poder pensar cosas bellas y buenas si amas el cuerpo, si eres malvado, pues la suprema maldad es ignorar lo divino. Por el contrario, sentirse capaz de conocer, desearlo y tener esperanza en conseguirlo es el camino [adecuado, derecho] y fácil que conduce hasta el bien; él te acompañará en cualquier recodo de tu camino, él se te manifestará en todas partes, donde y cuando menos te lo esperes, estés despierto o dormido, mientras navegues o cuando camines, de noche o de día y tanto si hablas como si callas. Pues nada existe que no sea él.

4
Dios, visible en la creación

22 Y si a esto repusieras: «¿Pero no es Dios invisible?», yo te contestaría: «habla con piedad, ¿es que existe algo más visible que Dios?», porque él hizo todas las cosas precisamente para que le veas a través de ellas; de modo que éste es el bien de Dios, ésta es su excelencia, manifestarse a sí mismo por medio de todas las cosas. En realidad, no hay nada que sea invisible, ni siquiera entre los seres incorpóreos, pues el pensamiento mismo se hace visible en el pensar y Dios en el crear.

Hasta este punto, Trimegisto, te han sido reveladas estas cosas, considera del mismo modo todas las demás y no te equivocarás.

TRATADO XII

DE HERMES TRIMEGISTO A TAT: EL PENSAMIENTO COMÚN

SINOPSIS

1. El pensamiento *(noûs)* (1-13).
   - 1.1. Naturaleza y actividad (1-2).
   - 1.2. El *noûs* en el hombre.
     - 1.2.1. Médico o verdugo (3-4).
     - 1.2.2. Dos tipos de hombres: *alógoi* - *ellogímoi* (6).
     - [*Excursus*. Destino y libertad (5-9)].
     - 1.2.3. *Noûs* y *lógos* (12-13).
   - 1.3. El *noûs* en los irracionales (10-11).

2. El cosmos, el hombre, el conocimiento de Dios (14-23).
   - 2.1. El cosmos (14-18): carácter divino e inmortalidad.
   - 2.2. El hombre (19-20): carácter divino e inmortal.
   - 2.3. El conocimiento de Dios (21-23): el cosmos como manifestación del único Dios; ordenador, legislador, dador de vida, primer motor.

1

El pensamiento (noûs). Naturaleza y actividad

1 —El pensamiento, Tat, desciende de la sustancia misma de Dios, aunque es difícil determinar si hay una sustancia de Dios; de qué tipo sea sólo le corresponde a él, sólo él se conoce a sí mismo cor exactitud. De todos modos, el pensamiento no se origina po división de la sustancialidad divina, sino que se despliega desde ella como la luz desde el sol. Este pensamiento es, en los hombres, Dios; por eso algunos de ellos son dioses y su humanidad está próxima de la divinidad; de hecho, el Buen Demonio [139] llama a los dioses 'hombres inmortales' y a los hombres 'dioses mortales'. Por otra parte, en los animales irracionales, el pensamiento es la naturaleza [140].

2 Pues el pensamiento está presente allí donde hay alma del mismo modo que el alma está allí donde hay vida. Sin embargo, en los animales irracionales, el alma es vida, en efecto, pero vacía de pensamiento, porque el pensamiento sólo es benefactor de las almas de lo: hombres, cultivándo

---

[139] *Agathòs Daímōn*. Dificilmente clasificable: es el dios que transmit la revelación a Hermes Trimegisto (cf. *CH* XII 1, 8 y *FH* 29, 31 y 32b) pero también a Isis (Khnum - Agatodemon en *SH* XXIII 32); parece ló gico identificarlo con el primer Hermes, el Tot egipcio, escriba de los dio ses; es lo que opina REITZENSTEIN, *Poim.*, págs. 18, 131; cf. tambié HANI, *Rel. égyp.*, pág. 410 («En Alejandría el dios serpiente Agatodemo desempeñó prácticamente el mismo papel que Hermes-Tot»). Pero cabe otras interpretaciones: de ordinario Agatodemon era el dios egipci Khnum o Kneph-Knuphis (cf. SCOTT, II, pág. 279; REITZ. *Poim.*, pág. 12 133, 2); pero también es Amón-Ra en los *Papiros mágicos*, en los qu desempeña un papel fundamental (cf. *PGM* IV 995, 1605; VII 1025; X 105).

[140] El instinto, cf. *SH* IV 1-5 (lo que es resultado del instinto se produ ce por una energía universal) y nota *ad loc.*

las para el bien, mientras que en los irracionales se limita a cooperar con la naturaleza específica de cada uno. En el caso de los hombres, actúa operando en contra de sus almas, pues cuando éstas acceden al cuerpo se ven corrompidas, al punto, por el dolor y el placer [141]; y es que el dolor y el placer del cuerpo compuesto son como supuraciones purulentas en las que se hunde el alma descendida.

El noûs en el hombre

Así pues, el pensamiento muestra su luz a cuantas almas tiene a su cuidado operando en contra de sus preferencias. Y del mismo modo que un buen médico hace sufrir al cuerpo preferido por la enfermedad, incluso cauterizando o mutilando si es preciso, así el pensamiento hace sufrir al alma arrebatándola de las garras del placer, que es el agente de todas las enfermedades del alma. La más grave de las cuales es la impiedad y, tras ella, la opinión infundada, siguiéndose de éstas todas las demás maldades y ningún bien. En suma, el pensamiento, oponiéndose a la enfermedad, le procura el bien al alma, tal y como el médico le proporciona la salud al cuerpo [142]. 3

Por el contrario, todas aquellas almas que no han alcanzado al pensamiento como timonel, sufren al mismo nivel 4

[141] Comp. con PLATÓN, *Timeo* 42a: «Que cuando las almas hubieran sido, por necesidad, implantadas en los cuerpos... en todas estas almas nacería necesariamente el amor, entremezclado de placer y sufrimiento y, además, el miedo y la ira...» (RIVAUD).

[142] Comp. con PLATÓN, *Timeo* 86b (las 'enfermedades' del alma): «se debe admitir que placeres y dolores son, para el alma, las más graves enfermedades» y *Gorgias* 479b: Sócrates utiliza el mismo ejemplo del médico y las enfermedades y, continúa, «ven la parte dolorosa del hecho (el castigo impuesto en justicia) y en cambio están ciegos ante la utilidad que ha de reportarles e ignoran hasta qué punto el vivir con un alma nada sana, sino corrompida, injusta e impía, es más deplorable que poseer un cuerpo enfermo» (YAGÜE).

que las de los animales irracionales; pues el pensamient convierte en cierto modo en su cómplice dando libre cur las pasiones y así las almas se precipitan hacia lo irracic con la violencia del deseo y, como animales irraciona irracionalmente iracundas e irracionalmente ansiosas, incapaces, en su frenesí, de encontrar la paz, ni de saci de perversidades; pues las pasiones y los deseos irracion son unas perversiones que sobrepasan toda medida. Para te tipo de almas Dios instituyó la ley como fiscalizació castigo.

Excursus: destino y libertad

5 —Pero si esto es así, padre, ¿nc corre el peligro de refutar la doctrina destino que me expusiste con anteri dad?, porque si ya estaba prefijado po destino que alguien fuera adúltero o sa lego o que cometiera alguna otra maldad, ¿cómo puede castigado quien no actúa sino por necesidad del destino?

—Vamos a ver, hijo, todo es, en efecto, producto destino, nada entre las cosas corpóreas se le puede escap nada, ni bueno ni malo, puede realizarse sin contar con Es por tanto el destino el que determina que tenga afec nes el que hace lo conveniente, es decir, el destino infl para que se vea afectado el que es afectable porque ha tuado.

6 De todas formas, el tema de la maldad y destino no ñe directamente a este discurso y, como ya lo tratamos otro momento, es mejor que prosigamos con nuestra exp ción en torno al pensamiento. Hablábamos de lo que es paz y de lo diverso que es en sí mismo al tomar tal form los hombres y tal otra en los animales irracionales. En cu to a los hombres, los otros seres vivos, el pensamiento r benefactor, es decir, apaciguador de lo irascible y lo de ble, al mismo nivel para todos; por eso es preciso distin

entre los hombres racionales y los irracionales. Sin embargo, aunque diferentes en esto, todos los hombres sin distinción están sometidos al destino, es decir, al nacimiento y al cambio, que son el principio y el fin del del destino.

Todos los hombres están, pues, sometidos al destino, sin 7
embargo, no todos son afectados del mismo modo: los racionales, de los que ya dijimos que son guiados por el pensamiento, están liberados de todo mal y, por tanto, no experimentan el destino en concepto de malos.

—¿Pero esto qué quiere decir, padre?, ¿acaso no es malo el adúltero?, ¿acaso no es malo el homicida y todos los demás?

—Mira hijo, el hombre racional está efectivamente sometido al destino, pero no en la comisión de un adulterio, sino en la hipotética acción de cometerlo, no asesinando, sino como si hubiera asesinado; se somete, claro, al destino, porque es imposible escaparse de la condición del cambio y el nacimiento, pero evitar el mal es una facultad del que posee el pensamiento.

Por eso he atendido siempre, hijo, a las palabras del Buen 8
Demonio —que de haber escrito y publicado hubiera socorrido enormemente al género humano— pues sólo él, como dios primogénito, tuvo acceso a la verdadera contemplación de todas las cosas y pudo así pronunciar palabras divinas.

A él le oí decir un día que todo es uno, y sobre todo los seres inteligibles; que vivimos por una potencia, por una energía, por la eternidad y que el pensamiento de ésta, que es su alma, es bueno. Si esto es así, los seres inteligibles no tienen extensión y el pensamiento, como alma de Dios y conductor de todas las cosas es capaz de hacer lo que quiera.

Considera esta revelación y busca en ella la respuesta a 9
la cuestión que me planteabas, la pregunta sobre el destino y el pensamiento. Pues, si utilizas el discurso con rigor y no te

sirves de él para la mera controversia, te darás cuenta, hijo, de que el pensamiento, alma de Dios, tiene en verdad poder sobre todas las cosas, sobre el destino, sobre la ley y sobre todo lo demás. Concluirás entonces que nada le resulta imposible, ni aun situar el alma humana por encima del destino, o, por contra, someterla a él si, como suele suceder, aquélla ha sido negligente. Quede hasta este punto referida la excelente revelación del Buen Demonio [143].

---

[143] Este excursus (§§ 5-9), es una buena síntesis de la doctrina hermética sobre la libertad: todo lo corpóreo está sometido al destino (§ 5) y, lógicamente, el hombre que elige lo corpóreo se somete también a él; en cuanto al hombre que elige la vía de la razón, por una parte, sigue sometido al destino, puesto que está en un cuerpo y eso significa nacer, morir, tener pasiones y oponerse a ellas con dolor, pero aun así puede sustraerse al destino, es decir, puede escapar del acto pasional, aunque no de tener pasiones o de la posibilidad de la pasión (§§ 6-7); el nous es divino e inteligible y está por encima del destino (§ 8); tras la elección libre del hombre, sólo el nous, don divino como recompensa, posibilita la perseverancia en el bien (§ 9). A esto habría que añadir la dotrina hermética sobre la providencia, el destino y la necesidad que se expone en *SH* VI (cf. también el Apéndice III). Estas reflexiones sobre la libertad y el destino son típicas de la helenística, una época en la que se tiene la certeza de que el destino es irrevocable y que es inútil cualquier esfuerzo por oponerse; de ahí el éxito de la magia y la astrología que proporcionan fáciles remedios para sustraerse a los lazos de la necesidad: en los *Papiros mágicos* abundan los procedimientos para conseguir la libertad o para coaccionar a Selene, la urdidora del destino. Por contra, para el hermetismo, culto y piadoso, la liberación es el resultado de una elección moral; así lo cuenta Zósimo, el alquimista, contraponiendo la postura hermética con la de la magia: «Hermes y Zoroastro dijeron que la clase de los filósofos están por encima del destino. (Hermes dice al respecto) que no se complacen en la felicidad propia del destino ya que dominan los placeres, tampoco son vulnerados por sus males, pues pasan siempre (su vida) en la inmaterialidad, ni, en fin, aceptan sus bellos regalos, pues en verdad dirigen su mirada hacia el fin de todos los males. (Por contra) Zoroastro se vanagloría de que por... la magia de unas palabras corpóreas queda libre de todos los males del destino» *(FH* 20). Es la postura de este tratado (§§ 5-9) que

—Divina es, padre, y verdadera y beneficiosa.

El noûs en los irracionales

Pero aclárame aún esto. Dijiste antes 10
que en los animales irracionales el pensamiento actúa a modo de naturaleza, colaborando con los instintos, pero, si supongo bien, los instintos de los animales irracionales son pasiones; entonces, dado que el pensamiento coopera con los instintos, instintos-pasiones, ¿habrá que pensar que el mismo pensamiento es una pasión, puesto que está en contacto con las pasiones?

—¡Bravo, hijo!, me planteas tan magníficamente la cuestión que es de justicia que te responda.

Todo lo que de incorpóreo hay en un cuerpo, hijo, es pa- 11
sible y, por tanto, es legítimo considerarlo pasión. Incorpóreo es todo motor [144], mientras que lo movido es cuerpo y lo

Jámblico explica incluso mejor: «Estos no son, como en tu dificultad, 'los lazos indisolubles de la Necesidad' —que nosotros llamamos Destino— que 'encadenan todas las cosas'; pues el alma tiene en sí misma el principio de conversión hacia lo inteligible, el principio de la separación de los seres sometidos al devenir, de la unión con el Ser y con lo divino... hay un principio del alma... según el cual podemos unirnos a los dioses, situarnos por encima del orden cósmico... Gracias a este principio somos capaces de liberarnos a nosotros mismos. En efecto, cuando actúan en nosotros las mejores partes que tenemos y el alma se eleva... se separa entonces de lo que la retiene en el devenir, se separa de las partes inferiores y, en lugar de su vida, adquiere una vida nueva, y se da a otro orden, abandonando completamente el precedente» *(Sobre los mist.* VIII 7-8). Entre Hermes y Jámblico, el tema fue también objeto de controversia en el medioplatonismo: Filón (cf. Dillon, págs. 166 ss.); Plutarco *(ibid.*, págs. 208 ss.); Albino, *Didask.* 26 (en Witt, *Albinus*, págs. 86-87) y Apuleyo, *De Platone* 236. Y en el Neoplatonismo: el tratamiento que da Plotino (III 2-3) a esta cuestión refleja las mismas dificultades que en el hermetismo.

[144] Es decir, el alma. Cf. § 2 (el *noûs* está donde hay alma y el alma donde hay vida).

incorpóreo, a su vez, es movido por el pensamiento; entonces, dado que el movimiento es una pasión, resulta que ambos, el motor y lo movido, padecen, pues uno origina y el otro es originado. Sin embargo, cuando el pensamiento se separa del cuerpo, deja tras de sí también a la pasión. Tal vez sea mejor decir que nada hay que sea impasible, pues todo es pasible; y la pasión difiere de lo pasible: aquélla actúa, éste padece. Los cuerpos actúan también por sí mismos, pues o están inmóviles o son movidos, y en cualquiera de los dos casos hay pasión. Por su parte, los incorpóreos, siempre están en actividad y por eso mismo son pasibles.

Procura por tanto que no te confudan las denominaciones: actividad y pasión son lo mismo, y no debe inquietarnos el término de la más clara significación.

12 —Lo has explicado diáfanamente, padre.

Noûs y lógos en el hombre

—Fíjate todavía, hijo, en que Dios concedió al hombre dos gracias extraordinarias en comparación con los demás vivientes mortales, el pensamiento y la palabra; ambas tienen el mismo valor que la inmortalidad; [el hombre dispone, además, de la palabra proferida[145]]. Y, si utilizara ambas gracias para lo que debe, en nada diferiría de los inmortales;

[145] *Prophorikòs lógos*. El estoicismo distingue entre *prophorikòs lógos* y *endiáthetos lógos;* cf. Sexto Empírico, *Adv. Mathem.* VIII 275 (= *SVF* II, fr. 135): la palabra proferida sería la que emite cualquier animal con capacidad para emitirla (los loros, por ejemplo), sin embargo sólo el hombre es capaz de la palabra interna. Aquí se trata más bien de «la palabra como comunicación verbal» (Lo que tienen los animales, es 'voz', *phōnḗ,* no *lógos).* Cf. la definición del *Asclepio:* «La palabra del hombre es un sonido producido por la percusión del aire con el aliento emitido, con el fin de expresar cualquier intención o pensamiento concebido en la mente a partir de los sentidos».

es más, al abandonar el cuerpo, el hombre sería conducido por ambas hasta el coro de los dioses y los bienaventurados.

—Entonces, padre, ¿es que los demás seres vivos no 13
hacen uso de la palabra?

—No hijo, sólo de la voz. Ten en cuenta que la palabra es algo completamente distinto de la voz, pues mientras aquélla es común a todos los hombres, la voz es característica de cada especie animal.

—¿Pero cómo es eso, padre, si entre los mismos hombres hay una palabra distinta en cada pueblo?

—En efecto, hijo, es diferente de uno a otro, pero la humanidad es una sola: igualmente es una la palabra y se traduce de una lengua a otra; de modo que, en realidad, encontramos un solo y mismo concepto en Egipto, Grecia o Persia. Me da la impresión, hijo, que desconoces la virtud y la grandeza de la palabra. Tal y como el Buen Demonio, el dios bienaventurado, dejó dicho, el alma está en el cuerpo, el pensamiento en el alma, la palabra en el pensamiento [146] y Dios es el padre de todos ellos.

2
El cosmos, el hombre, el conocimiento de Dios. El cosmos, divino e inmortal

Así pues, la palabra es imagen y pen- 14
samiento de Dios; el cuerpo, de la idea y la idea, del alma. De modo que lo más sutil de la materia es el aire, lo más sutil del aire el alma, del alma el pensamiento y del pensamiento Dios. Dios está en torno y a través de todas las cosas, el pensamiento en torno al alma, el alma alrededor del aire y el aire, en fin, alrededor de la materia.

[146] La serie cuerpo, alma, *lógos* y *noûs* es la misma que la de *CH* X 13 (cf. nota *ad loc.).* En la segunda serie, la del § 14, falta el *lógos,* como en la segunda serie de *CH* X 16.

Necesidad, providencia y naturaleza son los instrumen tos del cosmos y de la disposición ordenada de la materia por una parte cada uno de los seres inteligibles tiene un esencia que es su identidad, por otra, sin embargo, los cuer pos del todo, son cada uno una pluralidad, pues la identida de los seres compuestos reside en el perenne producirse l transformación de uno en otro, conservando de este mod indestructiblemente su identidad.

15 Además, cada uno de los cuerpos compuestos posee u número característico[147], pues sin el número es imposib que tengan lugar tanto la combinación como la composició o la disolución; las unidades generan el número y lo acr cientan y, cuando el número se disuelve, lo acogen de nuev en sí mismas. La materia, por su parte, es única.

Este cosmos en su totalidad, este gran dios imagen d Dios más grande al que está unido, este cosmos que contr buye a conservar la disposición ordenada y la voluntad d padre, es la totalidad de la vida; pues nada hay en él, ni ref rido al conjunto ni a sus partes, que no esté vivo a través d toda la eternidad de la renovación astral, por voluntad d padre. Y nunca ha habido ni habrá en el cosmos nada q muera; porque quiso el padre que el cosmos fuera un ser v vo mientras que mantenga su cohesión. El cosmos es a dios, por necesidad.

16 Entonces, hijo, ¿cómo podrían existir cosas muertas e dios, imagen del todo y totalidad de la vida?, pues si muerte es corrupción y la corrupción destrucción, ¿cón

[147] Es decir, dos o más elementos en proporciones reguladas según especie y el reino al que pertenece; cf. la composición cuantitativa de mixtura corporal en *SH* XXVI 13, donde se especifica la distinta prop ción de los elementos en las aves, los tetrápodos, los reptiles, los pece el hombre.

puede corromperse lo que es parte de lo incorruptible o destruirse una porción de Dios?

—Entonces, padre, los seres vivos que hay en el cosmos no mueren, ya que son sus partes.

—Calma tu lengua, hijo. Te equivocas en la denominación de lo que sucede; porque, en realidad, hijo, los seres vivos no mueren sino que, en tanto que seres compuestos, se separan; la disolución no es muerte sino separación de la mezcla. Además se disuelven para renacer, no para ser destruidos. ¿Y cuál es de hecho la actividad de la vida sino el movimiento? y pues, ¿qué hay en el cosmos que esté inmóvil?, nada, hijo mío.

—Pero padre, ¿no te parece inmóvil la tierra? 17

—No hijo mío, es precisamente lo único que es a la vez multimóvil y estable; porque, supuesto que es imposible que un procreador procree sin movimiento, ¿no sería ridículo pensar que permanece inmóvil precisamente la que es el alimento de todos los seres y la procreadora y generadora de todas las cosas? Es, por tanto, completamente ridícula tu pregunta sobre si el cuarto elemento permanece inactivo: en un cuerpo, inmovilidad significa lo mismo que inactividad[148].

Considera por tanto, hijo, que de modo generalizado lo 18
que hay en el cosmos se mueve, bien para disminuir, bien para crecer, pues lo que está en movimiento está vivo. Y que no hay ninguna necesidad de que todo ser vivo conserve su identidad, porque es el cosmos en su totalidad, hijo, lo

[148] Este parágrafo sobre la tierra le sirvió a Giordano Bruno para demostrar lo que Copérnico había rehabilitado «con un razonamiento más matemático que natural», el movimiento de la tierra. Por encima de las matemáticas está la autoridad del Trimegisto. El texto de Bruno está en *Cena*, dial. V (ambos textos, el de Bruno y *CH* XII 7, comentados en Yates, págs. 279 ss.).

que es inmutable, aunque, al tiempo, todas sus partes sean mutables. No existe nada, en consecuencia, que se corrompa o perezca y lo que confunde a los hombres no es sino una cuestión de términos: la vida no es el nacimiento, sino la conciencia y el cambio no es muerte, sino olvido. Si esto es así, todo aquello de que se compone el ser vivo es inmortal: la materia, la vida, el aliento vital, el alma y el pensamiento.

El hombre, divino e inmortal

19 Por ello mismo todo ser vivo es inmortal y el que más de todos el hombre, ya que es capaz de acoger a Dios y tener relaciones de intimidad con él; pues Dios, de entre los seres vivos, sólo entra en relación con el hombre, de noche por medio de sueños, de día a través de signos, y le predice el porvenir por los pájaros, las vísceras, la inspiración y la encina. De este modo el hombre profesa el arte de conocer las cosas pasadas, presentes y futuras [149].

20 Observa además, hijo, que cada uno de los seres vivos se desenvuelve únicamente en una parte del cosmos: los acuáticos en el agua, los terrestres en la tierra y los que vue-

[149] Comp. con *Asc.* 24: las estatuas de los dioses «nos predicen el porvenir por la suerte, la adivinación, los sueños y muchos otros métodos»; más espiritual en *CH* XI 21: «Él te acompañará en cualquier recodo de tu camino, él se te manifestará en todas partes, donde y cuando menos te lo esperes, estés despierto o dormido, navegando o caminando, de noche o de día, tanto si hablas como si callas», o *DH* IX 6: «Donde está el hombre allí está Dios. Dios no se muestra sino al hombre. Por él cambia y adopta la forma humana (apariciones). Dios es amigo del hombre, el hombre amigo de Dios». Para los sueños proféticos o adivinatorios en la cultura griega, cf. Dodds, *Los griegos y...*, págs. 103 ss.; también en Jámblico, *Sobre los mist.* III 2-3 (adivinación durante el sueño). Scott (III, págs. 157 ss.) estudia la cuestión en la cultura egipcia. Por su parte, los *Papiros mágicos* abundan en procedimientos para conseguir sueños proféticos o reveladores (cf., p. ej., *PGM* VII 665 ss., XII 145, VIII 65 y XIII 308).

lan en el aire; y que, por contra, el hombre hace uso de todos los elementos, de la tierra, del agua, del aire y del fuego, pudiendo incluso contemplar el cielo y alcanzarlo con la sensación. Dios es en torno y a través de todas las cosas, pues él es energía y potencia; y no resulta nada difícil conocer a Dios, hijo.

El conocimiento de Dios

Si quieres contemplarlo, fíjate en la 21
ordenada disposición del cosmos y en el perfecto orden de esa disposición; presta atención a la necesidad de lo que se nos manifiesta y a la providencia de lo que aconteció y acontece; contempla la materia henchida de vida; mira a ese inmenso dios en movimiento acompañado de todos los seres buenos y malos, de los dioses, los demonios y los hombres.

—Pero aquellas cosas, padre, no son sino energías.

—Evidentemente, hijo, pero si son energías, ¿por quién son activadas?, ¿por algún otro dios?, ¿acaso ignoras que así como el cielo, el agua, la tierra y el aire son partes del cosmos, del mismo modo son miembros (de Dios) la vida, la inmortalidad, ⟨el destino⟩[150], la necesidad, la providencia, la naturaleza, el alma y el pensamiento, y que llamamos bien a la permanencia de todas estas cosas? Pues no hay absolutamente nada, ni de lo que aconteció ni de lo que acontece, donde no esté Dios.

—Entonces, padre, Dios también estará en la materia[151]. 22

—Vamos a ver, hijo, si la materia estuviera separada de Dios, ¿en que lugar la confinarías?, ¿qué crees que es ella sino un montón informe mientras no está activada?, y si está activada ha de serlo por causa de alguien. Decíamos que las

[150] *Heimarménē*. Conjetura de SCOTT.

[151] Sí, cf. *CH* I 4 («En una parte de la luz, una tiniebla») y nota *ad loc.*

energías son parte de Dios, por tanto, ¿por quién son vivificados los seres vivos?, ¿por causa de quién son inmortalizados los inmortales?, ¿por quién son cambiados los cambiantes? Hables de materia, de cuerpo o de sustancia, piensa que ellas mismas son energías de Dios: la materialidad es la energía de la materia, la corporeidad del cuerpo y la sustancialidad de la sustancia. Y esto es Dios, el todo.

23 En el todo no hay nada que no sea Dios. Por tanto no hay magnitud, ni lugar, ni cualidad, ni figura, ni tiempo alrededor de Dios, pues él es el todo y como tal es en torno y a través de todas las cosas.

Considera con veneración este discurso, hijo, y obsérvalo religiosamente. Pues sólo hay una forma de adorar a Dios, no ser malo.

TRATADO XIII

DE HERMES TRIMEGISTO A SU HIJO TAT: DISCURSO SECRETO DE LA MONTAÑA, EN TORNO A LA REGENERACIÓN Y AL VOTO DE SILENCIO

SINOPSIS[152]

1. Preámbulo (1).
2. La doctrina de la regeneración (1-7).
   - 2.1. Purificación previa (1).
   - 2.2. El hombre nuevo (2).
   - 2.3. La experiencia de Hermes (3).
   - 2.4. Inutilidad de los sentidos y la inteligencia (4-6).
   - 2.5. Purificación de los vicios de la materia (7).

---

[152] El desarrollo (y la experiencia) es similar al de *NH* VI 6 *(La Ogdóada y la Enéada,* traducida en anexo al *Corpus):* preámbulo (52, 1-13); doctrina (52,13-55, 5); experiencia-Acción de gracias (55, 6-61, 17); (epílogo) secreto (61, 18-63, 22). Sólo que en *NH* VI 6 parece tratarse de una experiencia vivida (expuesta, además, de forma coherente), mientras que *CH* XIII, interrumpido por cuestiones impertinentes, carece de intensidad dramática.

3. La experiencia de la regeneración (Tat) (8-14).
   - 3.1. Las potencias-virtudes (8-9).
   - 3.2. El nuevo Tat (10-11).
   - [*Excursus:* la Década y la Unidad (12)].
   - 3.3. Inmortalidad del hombre nuevo (13-14).

4. Acción de gracias (15-22).
   - 4.1. Oráculo secreto, fórmula cuarta (17-20).
   - 4.2. Acción de gracias de Tat (21).

5. Epílogo. El voto de silencio (22).

1 *Preámbulo*

1 —En los *Tratados Generales,* padre, hablaste del estado divino de forma harto enigmática y nada esclarecedora; y no me lo revelaste, diciendo que nadie podía ser salvado antes de la regeneración[153]. Por eso me convertí en tu suplicante mientras descendíamos de la montaña[154] tras nuestra conversación, insistiendo en interrogarte sobre cómo podía aprender la doctrina de la regeneración y que era exclusivamente lo único que ignoraba; y entonces me prometiste que me la transmitirías «cuando estés dispuesto a hacerte extraño al mundo». Estoy preparado, he fortificado mi espíritu contra el engaño del mundo; completa tú, pues, mis carencias transmitiéndome la ⟨génesis⟩ de la regeneración, ya sea exponiéndola de viva voz o en secre-

[153] *Pallingenesía*. Se trata de un segundo nacimiento en el estado divino; consiste en la recepción del nous.

[154] Ésta es la única referencia a una montaña en todo el tratado; por tanto, la alusión del título *(Discurso secreto de la montaña)* parece fuera de lugar. SCOTT (II, pág. 374) especula sobre algún celoso copista judío o cristiano que añadió *en órei* al título.

to. Yo ignoro, Trimegisto, de qué matriz ha nacido el hombre (regenerado) y de qué semilla.

2
La doctrina de la regeneración

—La matriz, hijo, es la sabiduría inteligible en el silencio y la semilla el verdadero bien. 2

—¿Pero quién fecunda, padre?, pues estoy completamente confuso.

—La voluntad divina [155], hijo.

—¿Y de qué clase es lo engendrado, padre?, pues no participa, sin duda, de mi misma substancia [.....].

—Lo engendrado ha de ser diferente, pues es dios hijo de Dios, es todo en todo, enteramente constituido de potencias.

—Me formulas un enigma [156], padre, no me hablas como un padre a su hijo.

—Porque esta ascendencia (divina), hijo, no se puede enseñar, sino que el mismo Dios hace recordarla cuando él quiere.

—Me dices cosas imposibles y forzadas, padre, por eso 3
quiero replicar justamente a ellas: «He nacido hijo extraño

[155] Una matriz y un esperma, es decir, unos nuevos padres para un nuevo nacimiento. Se trata de la unión del alma con Dios para la concepción espiritual de un hombre nuevo (la misma alegoría en *NH* VI 6, 52: «tras concebir en virtud de la fuente que hay en mí, doy a luz»). La matriz es el silencio: cf. *CH* I 30 (mi silencio había sido concepción del bien) y nota *ad loc;* es el silencio que se produce tras la iniciación (como en *NH* VI 6, 54). El esperma es la voluntad divina, puesto que la regeneración es un don generoso de Dios; de aquí la importancia de la voluntad divina a lo largo del tratado (§§ 2, 4, 18, 19 y 20), lo mismo que en *NH* VI 6 (§§ 55, 56, 62). Para la imagen de las semillas divinas, cf. *CH* IX 3-4 y nota *ad loc.*

[156] La perplejidad, el reconocimiento de la propia ignorancia, es un momento clave de la regeneración; así ocurre a lo largo del tratado (cf. §§ 3-7). Lo mismo que en *NH* VI 6 (52 y 54).

al linaje paterno»; padre, no me rechaces, soy tu hijo legítimo, explícame claramente el modo de la regeneración.

—¿Y qué voy a decirte, hijo?, no puedo explicarte más que esto: mientras percibía en mí mismo una visión indefinida, producida por la compasión divina, salí de mí mismo hacia un cuerpo inmortal y ya no soy ahora el de antes, pues he sido engendrado en el pensamiento. Esta situación no puede ser enseñada, ni ser vista con este elemento modelado a través del cual vemos. Por eso me he despreocupado de aquella mi primera figura compuesta; por eso ya no tengo color, ni punto de contacto, ni extensión, todo esto me resulta extraño. Aunque tú me veas ahora, hijo, con los ojos, lo que ⟨yo soy no⟩[157] lo puedes comprender con los ojos del cuerpo ni por mi figura; pues no es para estos ojos que yo soy visible ahora, hijo[158].

4 —Padre, me has provocado una locura tan completa y un estado tal de delirio, ¡que ahora ya no me veo ni a mí mismo!

—Válgame el cielo, hijo, que tú hubieras salido ya de ti mismo, como los que sueñan mientras duermen, pero sin dormir.

—Contéstame entonces a esto: ¿quién es el autor de la regeneración?

---

[157] *Eîmi, ou.* Conjetura de SCOTT.

[158] La distinción entre yo perceptible y yo inteligible nos remite en último término a PLATÓN, *Fedro* 247c (la realidad que es sin color, sin forma, impalpable, que sólo puede ser contemplada por la inteligencia). Pero aparece sobre todo en el neoplatonismo en textos similares a los de este tratado: PORFIRIO, *Ad Mar.* 8 («... para ti mi verdadero yo no es este individuo tangible y que cae bajo los sentidos, sino lo más alejado del cuerpo, sin color y sin forma, que las manos no pueden asir en modo alguno y que sólo aprehende la inteligencia»); y JÁMBLICO, *Sobre los mist.* I 12 («... cuando contempla los beatíficos espectáculos adquiere una vida nueva, ejerce una actividad distinta, parece entonces que ya no es un hombre, y así es... aun habiendo nacido pasibles por la generación, la invocación nos hace seres puros e inmutables»).

—El hijo de Dios[159], el hombre único, por voluntad divina.

—Ahora sí que me has dejado por demás mudo de es- 5
tupor y ya ha desfallecido mi ánimo, pues te veo padre de la misma estatura y con la misma figura.

—Es en eso en lo que te equivocas, pues la figura mortal cambia día a día, se altera en el tiempo, aumentando y disminuyendo como algo falso.

—¿Existe entonces algo verdadero, Trimegisto? 6

—Sí hijo, lo que no está enturbiado, lo no determinado, lo incoloro, lo informe, lo inmóvil, lo que es sólo comprensible por sí mismo, el bien inalterable, lo incorpóreo[160].

—Ahora sí que estoy trastornado, padre, pues esperaba haberme vuelto sabio gracias a ti y al final veo impedida hasta la conciencia de lo que pienso.

—Eso es lo que sucede, hijo, pues lo que tiende a ascender como el fuego, y tiende a descender como la tierra, y es húmedo como el agua, y sopla en el conjunto como el aire... ¿cómo pretendes conocer lo no duro, lo no líquido, lo no clausurable, lo que no se infiltra, lo que sólo es comprensible en su potencia y actividad, lo que exige que se sea capaz de entender la génesis en Dios?

—¿Acaso soy yo el incapaz, padre? 7

—Que no llegue a ocurrir eso, hijo: atráela hacia ti[161] y llegará, quiérelo y sucederá, desactiva tus sentidos corporales y

[159] Es decir, el hombre regenerado, que «es dios, hijo de Dios» (§§ 2 y 14).

[160] La serie de adjetivos procede de PLATÓN (*Fedro* 247c) y aparece más de una vez en los *Hermetica:* cf. *SH* I 2 (refiriéndose a Dios, el bien), II 9 (el bien) y VIII 2 (el *noûs).*

[161] *Epíspasai*. Parece una expresión de la magia, atraer la potencia o el *pneûma;* el resultado sería 'tener o conseguir el poder', que es lo que dice Tat tras la regeneración (§ 21: 'Tengo poder / *dýnamai*'. Cf. también *CH* I 27: Fortalecido - Lleno de potencia, y nota *ad loc.).* En el pasaje paralelo

tendrá lugar la génesis del estado divino (en ti), pero, para e
debes purificarte de los suplicios irracionales de la materia[162]

—Acaso tenga en mí mismo los verdugos, padre.

—Y no pocos, hijo, más bien en gran número y espantos

—Lo ignoro, padre.

—Esta misma ignorancia, hijo, es el primer suplicio
segundo la aflicción, el tercero la incontinencia, el cuarto
deseo, el quinto la injusticia, el sexto la codicia, el sépti
la mentira, el octavo la envidia, el noveno el fraude, el
cimo la ira, el undécimo la imprudencia y el duodécimo
malignidad[163]. Son doce, pues, en número, pero por deb

---

de *NH* VI 6, 52 se afirma explicitamente: «una vez recibido el pne
gracias a la Potencia, deposité en tí la fuerza *(enérgeia)*».

[162] Atráela, quiérelo, desactiva tus sentidos y purifícate de la mat
es decir, las cuatro condiciones de la regeneración que configuran el g
ro de vida del hermetismo más espiritual: la necesidad de la miserico
divina, el acto de la voluntad libre, la ascesis y la pureza moral.

[163] Los vicios son, por orden: *ágnoia, lýpē, akrasía, epithymía, ad
pleonexía, apátē, phthónos, dólos, orgḗ, propéteia, kakía*. Las virtudes (§§
gnōsis, chará, enkráteia, kartería, dikaiosýnē, koinōnía, alḗtheia. Los siete
meros vicios se corresponden con éstas siete virtudes; los cinco restantes
expulsados por el bien, la vida y la luz. Doce vicios y, según parece, siete v
des y no diez como se pretende en §§ 9-10 (Década, cf. nota *ad loc.)*, p
que bien, vida y luz no son virtudes sino denominaciones de Dios.

El marco de creencias es el de la astrología: la dodécada son los
signos del Zodíaco y la hebdómada (si las virtudes son siete, como p
ce), el ascendente planetario. Lo primero se afirma explícitamente en
12 (el cuerpo se constituye a partir del círculo del Zodíaco) y es una
encia común: las almas habitan la Vía Láctea y pasan por el Zodíaco,
cendiendo por Capricornio y ascendiendo por Cáncer (cf., p. ej., Nu
nio, fr. 34). En el mismo *Liber hermetis* (= Gundel, *Neue astr.*, p
274-280) hay estrellas y constelaciones con nombres de virtudes *(dili
tia, remissio, temperantia, abstinentia*, etc.). Los renacentistas interpr
rán *CH* XIII en el mismo sentido: Giordano Bruno, p. ej., identific
virtudes y los vicios con los astros en su *Expulsión de la bestia triun*
(Liaño, págs. 202-203); lo mismo que Pico della Mirandola *(No
conclusión hermética*, Op. Omnia, p. 80, Yates, pág. 133) aunque

de ellos hay otros muchos, hijo, que, a través de la prisión del cuerpo, fuerzan al hombre interior a padecer sensorialmente. Pero estos suplicios se alejan, aunque no de una vez, de aquel que ha movido a compasión a Dios, y es esto lo que constituye el modo y la doctrina de la regeneración.

3
La experiencia de la regeneración. Las potencias / virtudes

A partir de ahora, ¡calla, hijo!, ¡guarda un devoto silencio! para no obstaculizar la misericordia que viene de Dios hacia nosotros (...)[164]. 8

Regocíjate ahora, hijo, porque estás siendo purificado y renovado por las potencias divinas para el ensamblamiento propio de la palabra[165]: ha llegado a nosotros el conocimiento de Dios y, por esa venida, hijo, la ignorancia ha sido expulsada; ha llegado a nosotros el conocimiento de la alegría, ante su presencia, hijo, la aflicción huirá hacia los que puedan admitirla.

Tras la alegría invoco a la potencia de la templanza, ¡oh 9
potencia gratísima!, recibámosla, hijo, con el mayor contento, ¡cómo!, ¡al punto de haber llegado ha expulsado a la incontinencia! Ahora, en cuarto lugar, invoco a la fortaleza contra el deseo. El siguiente escalón, hijo, es la sede de la justicia, observa cómo, sin proceso, ha expulsado a la injusticia, y desaparecida la injusticia hemos sido hecho justos, hijo. Invoco ahora para nosotros a la sexta potencia, la gene-

---

reduce los vicios a diez para hacerlos coincidir con los diez *Sefirot* de la Cábala judía.

164 Va a producirse la iluminación, el éxtasis místico; '(...)' indica el supuesto intervalo hasta que Hermes exclama que ya se ha producido el evento. En *NH* VI 6, 55-57, la regeneración se produce tras una invocación mágica y, lo que aquí es silencio, allí es un beso o abrazo ritual, tras el cual llega hasta ellos 'la Potencia que es luz'.

165 El ensamblamiento de un nuevo cuerpo, el ser regenerado constituido por el ensamblamiento de las potencias, como en el § 18 ('potencias que estáis en mí').

rosidad, que lucha contra la codicia. Alejada ésta, invoco además a la verdad: huye la mentira, la verdad se presenta.

Mira cómo el bien se ha cumplido, hijo, al venir la verdad; pues la envidia se ha alejado de nosotros, y tras la verdad, ha venido el bien juntamente con la vida y la luz; y ya no puede atacarnos ningún suplicio de la tiniebla porque han volado, vencidos, con un ruido estrepitoso.

El nuevo Tat

10 Has conocido, hijo, el modo de la regeneración: por la venida de la década ha sido constituida la generación inteligible, ella ha expulsado a la dodécada y nos ha divinizado con el nacimiento. Así pues, quien ha obtenido, por la misericordia, la generación según Dios, tras abandonar los sentidos corporales, se reconoce a sí mismo constituido por las potencias y se regocija.

11 Tras alcanzar la firmeza merced a Dios, padre, se me hace visible todo, no con la mirada de los ojos sino con la energía inteligible a través de las potencias: estoy en el cielo, en la tierra, en el agua, en el aire, estoy en los animales, en las plantas, en el seno materno, antes y después, por todas partes. Pero aclárame todavía esto, ¿cómo es que los suplicios de la oscuridad, siendo doce en número, son expulsados por diez potencias [166]?, ¿de qué forma sucede esto, Trimegisto?

12 Este cuerpo por el que hemos atravesado, hijo, ha sido constituido a partir del círculo del Zodíaco que está compuesto por elementos, doce en número, que tiene una única naturaleza, aunque de apariencia omniforme para la perdición del hombre. Entre los suplicios hay dos parejas, hijo, que se unifican en su actividad... es inseparable la imprudencia de la ira, incluso son

[166] Es una buena pregunta; y otra, ¿por qué década, si de hecho sólo hay siete potencias? La respuesta del § 12 es más bien ininteligible (aunque convenciera a Pico, pero por otras razones).

indistinguibles; es pues verosímil, según la recta razón, que emprendan la huida cuando son expulsadas por las diez potencias, esto es, por la década. Pues la década, hijo, es la generadora del alma, vida y luz son unificadas y entonces nace el número de la unidad, del aliento vital. Así pues, según la razón, la unidad contiene la década y la década la unidad [167].

Inmortalidad del hombre nuevo

—Padre, veo al todo y a mí mismo en el pensamiento. 13

—Precisamente eso es la regeneración, hijo, no hacerse representaciones ya como un cuerpo de tres dimensiones... por medio de este discurso sobre la regeneración [que ⟨no⟩ he consignado por escrito] para que no denigremos al todo (al difundirlo) entre la multitud, sino sólo [a aquellos que] Dios mismo quiere [168].

[167] Las especulaciones sobre la década y la unidad proceden del pitagorismo: cf. la explicación de ARISTÓTELES, *Met.* I 5, 986a8 («Puesto que la década parece algo perfecto y abarca toda la naturaleza de los números», etc.); y la de AECIO, I 3, 8 («Pitágoras de Samos afirma que la naturaleza del número es diez. De modo que el número por su unidad radica en el número diez», DIELS, pág. 282). En el platonismo, ya Espeusipo identificó el paradigma del *Timeo* con la década pitagórica (cf. DILLON, pág. 22). Y FILÓN, en *De opificio mundi,* hace un esfuerzo similar al del autor hermético, resaltando las virtudes de la hebdómada (los siete días de la creación judía) sin infravalorar la década pitagórica (MONTSERRAT, pág. 102). La Década aparece también en las especulaciones banales del gnosticismo: HIPÓLITO, *Refut.* VI 53 («Cuentan diez potencias de la manera siguiente: hay siete cuerpos esféricos a los que llaman cielos, después la esfera que los contiene, a la que llaman octavo cielo, y luego el sol y la luna. Sumando diez en total, son imágenes de la Década invisible que procedió de *Lógos* y Vida» [MONTSERRAT, *Gnósticos,* II, pág. 175]).

[168] La prevención contra la difusión del discurso y la recomendación del silencio se repite en el § 22, que es el lugar lógico. En *NH* VI 6, 61, la ceremonia del secreto es más compleja: el discurso es grabado en caracteres jeroglíficos para el templo de Hermes en Dióspolis siguiendo un estricto ceremonial: escrito en una estela de turquesa junto a la cual

14 —Dime padre, ¿este cuerpo compuesto de potencias sufre un día su disolución[169]?

—¡Modera tu lengua!, no digas cosas imposibles, porque te equivocarás y el ojo de tu pensamiento se verá profanado. El cuerpo sensible natural es completamente distinto del de la generación esencial, pues aquél es disoluble mientras que éste es indisoluble, uno es mortal y el otro inmortal. ¿Ignoras acaso que has nacido dios e hijo del uno como yo?

4
Acción de gracias

15 —Padre, desearía escuchar la alabanza en forma de himno que tú decías que oíste a las potencias[170] al alcanzar la Ogdóada, cuando Poimandres la reveló.

—Convenientemente, hijo, te apresuras a romper el cuerpo morada del alma, pues te has purificado. Poimandres, el Pensamiento del poder supremo, no me transmitió más que lo que está escrito, entendiendo que por mí mismo sería capaz de comprender todo, de oír aquello que quiero y de ver todo; y me encomendó hacer lo bello. Por eso cantan en todas las cosas las potencias que hay en mí.

—Padre, quiero oír y quiero comprender estas cosas.

16 —Tranquilízate, hijo mío, y escucha ahora la armonizada alabanza, el himno de la regeneración que preferí no revelar sin dificultad sino sólo a ti y al final de todo. Porque este himno no se enseña sino que permanece oculto en el silencio.

---

una piedra de galactita llevará grabado «el Nombre», deberá emplazarse cuando Mercurio esté en Virgo y estará preservada por un Juramento sobre el uso que se ha de dar al Nombre (no para la magia utilitaria). La recomendación de silenciar la revelación se repite en *Asc.* 32 («Guardad en lo más recóndito de vuestros corazones estos divinos misterios cubiertos por el silencio y ocultos en el secreto»).

[169] La pregunta interrumpe de nuevo, como en el § 11, el clímax de la visión. Todo lo contrario de lo que ocurre en *NH* VI 6 (preámbulo, doctrina, iluminación, epílogo).

[170] En *CH* I 16.

Así pues, hijo, ponte en pie en un lugar al aire libre, dirige tus ojos al sur si es la hora del crepúsculo y adora prosternándote o vuélvelos hacia el este si es la hora del amanecer.

Permanece en silencio, hijo.

ORÁCULO SECRETO. FÓRMULA[171] IV

Acoja la naturaleza toda del cosmos la audición de este 17
himno. ¡Ábrete tierra!, ¡ábraseme todo cerrojo del agua!, ¡no os agitéis, árboles! Porque estoy a punto de cantar al Señor de la creación, al todo y al uno. ¡Abriros cielos!, ¡vientos, deteneos! Que acoja mi palabra el círculo inmortal

[171] 'Fórmula' traduce *Lógos*, como en los *Papiros mágicos*. Para DODD (*Bible*, pág. 241) y FESTUGIÈRE (NOCK-FEST., II, págs. 217, 77), se trata de un himno de origen bíblico (*Job* 38), o, al menos, hay un 'parecido general'. Sin embargo, si se trata de un 'parecido general', como ocurre en realidad, también se parece 'generalmente' a los himnos egipcios; es la opinión de MAHÉ (II, pág. 288), que concluye tras la comparación: «No será pues superfluo preguntarse si la literatura sapiencial del Antiguo Egipto, que, después de haber irradiado en todo el Próximo Oriente, permaneció viva en Egipto al menos hasta los inicios del período romano, no pudo, durante los dos primeros siglos de nuestra era, jugar un papel decisivo en la formación, en Alejandría, de la literatura hermética filosófica». Parece verosímil. Algunos ejemplos de ello: 'El Señor de la creación, el todo y el uno' se parece a los himnos religiosos egipcios (cf. los textos citados en nota a *CH* IX 9); 'Abriros cielo... que acoja mi palabra el círculo inmortal' también se parece a los himnos egipcios (p. ej., *Himno a Osiris*, BARUCQ, pág. 92: 'El cielo y sus estrellas le obedecen y las grandes puertas se abren ante Él'); en fin, 'Creador del Universo... fijó la tierra... suspendió del cielo... ordenó al agua dulce que saliera del Océano' aparece también en los himnos egipcios que se refieren al creador (p. ej., *Himno a Osiris*, MAHÉ, II, pág. 288: 'Él levantó el cielo, elevó el firmamento e instaló la tierra sobre su asiento'). Algo semejante a lo que podría decirse de los *Papiros mágicos* greco-egipcios, p. ej., 'Ábrete tierra... todo cerrojo del agua' tiene un parecido general con *PGM* XII 325 ('Se abrieron las puertas de la tierra, se abrió el camino del mar, se abrieron los caminos de los ríos').

de Dios. Estoy a punto de cantar al creador del universo, al que fijó la tierra y suspendió el cielo, al que ordenó al agua dulce que saliera del océano hacia la tierra habitada y deshabitada para subsistencia y creación de todos los hombres, al que ordenó que apareciera el fuego para toda empresa de dioses y hombres. Démosle todos juntos alabanza al que está elevado por encima de los cielos, al constructor de toda la naturaleza. Él es el ojo de mi pensamiento. Que acoja favorablemente la alabanza de mis potencias.

18 Potencias que estáis en mí, cantad al uno y al todo; concertaos con mi voluntad potencias todas que estáis en mí: santo conocimiento, iluminado por ti, a tu través, canto a la luz inteligible y me regocijo en la alegría del pensamiento. Potencias todas, cantad conmigo. Y tú también, templanza, canta conmigo. Mi justicia canta a lo justo a través de mí. Mi generosidad canta al todo por mí. Verdad, canta a la verdad. Bien, canta al bien. Vida y luz, de vosotras procede la alabanza y a vosotras regresa. Padre, energía de las potencias; gracias te doy, Dios, potencia de mis energías. Tu palabra te canta a mi través, recibe a mi través el todo en la palabra, como sacrificio verbal.

19 Estas cosas claman las potencias que hay en mí, cantan al todo, cumplen con tu voluntad, tu determinación que viene de ti y a ti vuelve, el todo. Recibe de todas el sacrificio verbal. El todo que ya está en nosotros ¡sálvalo vida!, ¡ilumínalo luz, [aliento vital], Dios! Pues a tu palabra la apacienta el pensamiento[172]; creador que aportas el aliento vital, sólo tú eres Dios.

20 Tu hombre proclama estas cosas a través del fuego, a través del aire, de la tierra y de tus criaturas. He obtenido de

[172] El *noûs poimaínei* al *lógos*, posible etimología de 'Poimandres', cf. nota a *CH* I 2.

tu eternidad la alabanza y, tal como buscaba, estoy en reposo por tu voluntad. He visto por tu voluntad.

—⟨Esta alabanza recitada⟩[173], padre, la he integrado en mi cosmos. 21

—Dí mejor, 'en el inteligible', hijo.

—En mi cosmos inteligible, padre. Tengo poder[174]; por tu himno y tu alabanza mi pensamiento ha sido iluminado al completo.

—Hijo mío no seas irreflexivo.

—Padre, no digo sino lo que contemplo en mi pensamiento: a ti patriarca de la obra de la generación, yo Tat, a Dios ofrezco sacrificios verbales. Dios mío, tú padre, tú, señor, tú Pensamiento, acepta los sacrificios verbales que esperas de mí. Pues es por tu voluntad que todo se ha cumplido.

—Ofrece, hijo, un sacrificio agradable a Dios, padre de todas las cosas, pero añade, hijo, 'por medio de la palabra'.

5
Epílogo: el voto de silencio

—Te doy gracias, padre [por haberme aconsejado estas cosas en mi súplica]. 22

—Me alegro, hijo, de que se hayan producido buenos frutos de la verdad, frutos inmortales. Ya has aprendido esto de mí; ahora haz profesión de silenciar esta gloria, no comunicando a nadie, hijo, la transmisión de la regeneración, para que no seamos incluidos entre los divulgadores. Ya es suficiente. Cada uno de nosotros ha cumplido su función, yo al hablar, tú al escuchar. Ahora te conoces por el pensamiento y conoces a nuestro padre.

---

[173] Atribuir esta frase a Tat y no a Hermes es una conjetura de TIEDEMANN.

[174] *Dýnamai*. Cf. *CH* I 27 *(dynamōtheís)* y nota *ad loc.*

TRATADO XIV

DE HERMES TRIMEGISTO A ASCLEPIO

SINOPSIS

Tema: Que Dios y el cosmos son todo lo real.

Prólogo (1).

1. Necesidad de una primera causa (2).
2. Dios, uno y único (3).
3. Denominaciones de Dios: creador y padre (4).
4. Dios y cosmos, lo único real; par que es uno (5-6).
5. El problema del mal (7).
6. Dios crea sin intermediarios (8).
7. Porque Dios es el bien (9-10).

¡Prudencia! [175]

1 *Prólogo*

Estabas tú ausente cuando mi hijo Tat quiso instruirse sobre la naturaleza del universo, sin permitirme en modo alguno que aplazara la explicación. Como hijo mío que es y neófito que sólo recientemente ha accedido al conocimiento, me vi forzado a mencionar las cosas extensamente y de una en una, para que pudiera seguir sin problemas la explicación. Pero a ti, dada tu edad y tu conocimiento de la naturaleza, he preferido remitirte por escrito la explicación, seleccionando los capítulos [176] más importantes en pocas palabras y exponiéndolo de forma más secreta.

2 *Necesidad de una primera causa*

Si todas las cosas visibles han llegado y llegan a ser, si las cosas engendradas llegan a ser no por sí mismas sino a causa de otro, si muchas de las cosas son engendradas, o mejor, todas las cosas visibles y todas las diferentes y no semejantes, si todas las cosas, pues, que llegan a ser son a causa de otro, ha de haber entonces alguien que las cree y que sea él mismo inengendrado para que pueda ser anterior a lo engendrado. Pues las cosas engendradas, digo, llegan a ser por causa de otro y es, por tanto, imposible que haya algo anterior al conjunto de los seres generados sino sólo el inengendrado.

---

[175] *Eû phroneîn*. Es el saludo de la carta.

[176] *Kephálaia*. Como en *SH* XI 1 («Ahora te voy a exponer en forma de *kephálaia* lo referente a los seres»), aunque allí se trata de sentencias y su función es mnemotécnica (cf. *SH* XI 3). Este tratado es más bien un breviario o compendio de la teología hermética.

Dios, uno y único

Éste es el más poderoso, uno y único, 3
sabio realmente en todas las cosas, en tanto que nada hay anterior a él, pues es el primero en cuanto al número, en cuanto a la dimensión, por la diferencia con los seres que han llegado a ser y por la continuidad de su creación. Además los seres generados son visibles, mientras que él es invisible; y es por esto por lo que crea, para hacerse visible: así pues, es visible, puesto que crea siempre.

Dios, creador y padre

De este modo, es justo pensar y pen- 4
sando admirar y admirando estimarse a uno mismo dichoso, puesto que se ha conocido al padre. Porque ¿acaso hay algo más dulce que un padre legítimo? ¿Pero quién es él y cómo lo conocemos? ¿Acaso es justo adscribirle, en solitario, la denominación de Dios, o la de creador, o la de padre, o mejor las tres? Porque es Dios por su potencia, creador por su actividad, padre a causa del bien. Pues es potencia, diferente de las cosas llegadas a ser, y actividad en el llegar a ser todas las cosas.

Por tanto, absteniéndonos de toda palabrería y vanilocuencia, es preciso considerar solamente estas dos cosas: lo generado y el que crea, pues entre ellas no hay en absoluto un tercer algo.

Dios y el cosmos, lo único real

Pienses lo que pienses, oigas lo que 5
oigas, recuerda siempre estas dos cosas y cree que ellas son todo, y de ningún modo lo pongas en duda, ni respecto de las cosas de arriba, ni de las de abajo, ni de las divinas, ni de las mudables, ni de las cosas de las profundidades. Pues todas las cosas son dos, lo generado y el que crea, y es imposible separar uno de otro: el que crea no puede existir separado de lo generado, pues cada uno de

ellos no es sino esto, por eso no puede ser separado del c
tal y como no puede serlo de sí mismo.

6 Pues si el que crea no es otra cosa que la acción crear, sola, pura y simple, esta acción debe verificarse por sí misma, pues el crear del que crea es producción algo) y es imposible que nada de lo generado haya llega ser por sí mismo sino que es necesario que lo generado por causa de otro; así pues, sin el que crea, lo generad llega a ser ni es. Cada uno de ellos, separado del otro, pie su propia naturaleza, privado de su otro aspecto. Si se re noce, pues, que las cosas reales son dos, lo creado y el crea, constituyen una unidad en virtud de su unión, uno pulsando, el otro siguiendo: impulsando el Dios creador, guiéndose lo generado, cualquier cosa que sea.

El problema del mal

7 Y no te pongas en guardia ante la riedad de las cosas nacidas, por temo envilecer a Dios o atribuirle un defecto gloria, pues sólo hay una gloria para crear todas las cosas, y esta acción c dora es como el cuerpo de Dios. Respecto al mismo crea nada hay que pueda ser considerado malo, infame, pues tas cosas son afecciones que acompañan a la generac como la herrumbre al bronce y la suciedad al cuerpo; ni el broncista ha hecho la herrumbre, ni los progenitore suciedad, ni Dios es responsable del mal. Sino que e permanencia de lo generado la que la hace florecer, y esta razón creó Dios el cambio, para purificar la generac

Dios crea sin intermediarios

8 Además, si a un pintor mismo le permitido concebir un cielo, unos dio una tierra, un mar, unos hombres, a to los animales y las cosas inanimadas, le va a ser posible a Dios crear toda cosas? ¡Qué gran necedad e ignorancia respecto a Dio

quienes piensan así les ocurre lo más inaudito: afirman venerar y alabar a Dios, al no atribuirle la creación de todas las cosas, y resulta que no sólo no lo conocen, sino que, además de esta ignorancia, cometen la mayor impiedad[177] hacia él, al imputarle afecciones como el desdén y la impotencia, pues, si no crea todas las cosas, no lo hace o porque es soberbio o porque no puede, lo cual es impío.

Dios es el bien

Porque Dios tiene una sola afección, el bien y el bueno no es ni arrogante ni impotente. Esto es Dios, el bien, la potencia toda de crear todas las cosas; y todo lo generado ha llegado a ser por Dios, esto es, por el que es bueno y capaz de crear todas las cosas. 9

[177] Piensan así los gnósticos. «El Dios gnóstico no es sólo extramundano o supramundano; en su profunda verdad, es antimundano. La sublime unidad del cosmos y de Dios (en el mundo griego) ha saltado en pedazos; se ha abierto un abismo, que nunca se cerrará del todo: Dios y el mundo, Dios y la naturaleza, el espíritu y la naturaleza se han divorciado y se convierten en extranjeros, incluso contrarios» (JONAS, *Rel. gnos.*, pág. 329). En el gnosticismo el Demiurgo platónico o el Dios bíblico creador son rechazados y malditos, «rebajados al rango de seres perversos y crueles»; «en cualquier caso se les opondrá el 'Dios desconocido', un Dios absolutamente transcendente, sin vínculos con el mundo y el tiempo... cuya función no consiste en crear sino en salvar» (PUECH, *Gnosis*, pág. 26). Según MARCIÓN, el Dios bíblico creador «es autor de malas acciones, deseoso de guerras, veleidoso en sus decisiones e inconsecuente consigo mismo. Jesús procedía de aquel Padre que es superior al Dios creador del mundo» (IRENEO, *Contra las herejías*, Lib. I. MONTSERRAT, *Gnósticos*, I, pág. 221). También lo explica PLOTINO (II 9, 4-5): «Pero como (los gnósticos) no sienten respeto por esta creación ni por la tierra de acá, dicen que hay una 'tierra nueva' reservada para ellos. Y la identifican con el plan racional del cosmos. Sin embargo, ¿qué falta les hace a ellos instalarse allá, en el modelo de un cosmos que aborrecen?» (IGAL).

Si quieres, ahora, comprender cómo crea, cómo llegan a ser las cosas nacidas, te es posible: atiende si no a una metáfora muy hermosa y equivalente.

10 Mira cómo deposita el labrador la semilla en la tierra, aquí de trigo, allí de cebada, más allá de cualquier otra cosa; obsérvalo plantando aquí vid, allí un manzano y más allá las diferentes especies de árboles. Así también siembra Dios la inmortalidad en el cielo, en la tierra el cambio y en el todo la vida y el movimiento. Estas cosas no son muchas sino pocas y fáciles de contar: todas las cosas son cuatro, además del mismo Dios y la generación, que constituyen las cosas reales.

TRATADO XVI

DE ASCLEPIO AL REY AMÓN: DEFINICIONES

SINOPSIS

1. Prólogo: las lenguas egipcia y griega (1-2).

2. Tema: lo real como totalidad.

   2.1. Dios, uno y todo (3).

   2.2. El sol: demiurgo segundo (4-9 y 12): nexo entre cielo y tierra, imagen sensible de la luz inteligible, auriga del cosmos, proveedor de vida.

   2.3. Los demonios (10-11 y 13-14): subordinación de los demonios a los astros y de éstos al sol.

   2.4. Los hombres (14-16):

      2.4.1. El influjo de los demonios (14-15).

      2.4.2. La liberación de los demonios (16).

   2.5. Lo real como totalidad (17-19):

      — Continuidad simpática entre todos los seres

      — Jerarquía: Dios, cosmos inteligible; sol, cosmos sensible: estrellas, planetas, atmósfera, demonios, hombres.

Sobre Dios. Sobre la materia. Sobre el mal. Sobre el destino. Sobre el sol. Sobre la substancia inteligible. Sobre la sustancia divina. Sobre el gobierno del todo. Sobre los siete astros. Sobre el hombre según la imagen[178].

Prólogo: las lenguas egipcia y griega

1 Te remito, oh rey, un importante tratado que es como un coronamiento y recordatorio de todos los otros. No está redactado según la opinión de la multitud sino que la refuta en gran parte. Te parecerá evidente, por lo demás, que está de acuerdo con mis propios discursos.

Hermes, mi maestro, durante las frecuentes conversaciones conmigo, unas veces en privado, otras en presencia de Tat, solía decirme: «Parecerá a los que se encuentran con mis libros que la sintaxis es muy simple y clara, cuando en realidad es oscura y hace que permanezca oculto el significado de las palabras; y la oscuridad es ya absoluta si los griegos pretenden traducirlos de nuestro idioma al suyo,

[178] *Hóroi*, «Definiciones». El mismo título que los textos herméticos armenios *(DH): De Hermes Trimegisto a Asclepio: definiciones:* allí se trata realmente de definiciones, sentencias palmarias que se prestan, a veces, a más de una interpretación. En cuanto al sumario (Sobre Dios. Sobre...), en el caso de que pertenezca realmente a este tratado, puede tratarse de una sinopsis temática: efectivamente se habla un poco de todo, salvo del 'hombre según la imagen'. De hecho todo el tratado consiste en un conjunto de sentencias comentadas; no hay otra forma de explicar su desorden temático: si se exceptúa la sección de los demonios, relativamente coherente, en el resto se avanza por asociaciones verbales (el § 10 acaba con lo demonios castigando la impiedad, por tanto, en el § 11 se desarrolla el tema de la impiedad, etc.). Sobre las compilaciones de sentencias y su posible origen egipcio, cf. *SH* XI y nota *ad loc.*

pues ello supone una gran distorsión y confusión de lo escrito».

Pero este tratado está en el idioma original y expresa 2
claramente el significado de las palabras. Pues la cualidad misma del sonido y ⟨la expresión⟩[179] de las palabras egipcias tienen en sí mismas la energía de lo que dicen. De modo que, en la medida en que puedas, tú que todo lo puedes, conserva este discurso sin traducir, para que no lleguen a los griegos tan grandes misterios y se produzca, entonces, la desaparición de la respetabilidad, la firmeza y la eficaz expresividad de nuestras palabras al modificarse con la elocución de los griegos, soberbia, con excesivas libertades y como pavoneada. Pues los griegos, rey, sólo tienen palabras vacías, eficaces sólo para la demostración; y eso mismo es la filosofía griega: ruido de palabras. Pero nosotros no usamos palabras sino sonidos llenos de eficacia[180].

---

[179] *Onomasía*. Conjetura de REITZENSTEIN.

[180] Todo el parágrafo es una «admirable definición de la función del lenguaje tal como era concebida en Egipto» (DERCHAIN, *Rel. egip.*, pág. 186). Pero JÁMBLICO todavía lo explica mejor: la teología egipcia es una «Mistagogía oculta en los símbolos» *(Sobre los mist.* VII 1), por tanto, éstos no deben ser utilizados para la demostración («Es necesario por tanto suprimir de los nombres divinos todas las concepciones y pasos lógicos... pues lo que es necesario suponer en los nombres es el carácter simbólico, intelectual y divino de la semejanza divina», *ibid.* VII 4); y no hay que traducirlos («incluso si nos resulta desconocido [su significado], pues es esto precisamente lo que hay en él de más augusto: es demasiado excelente para ser aprehendido por la conciencia», *ibid.);* hay que utilizar los signos egipcios por una «razón mística» («Los dioses nos han enseñado que toda la lengua de los pueblos sagrados, como los asirios y los egipcios, es apta para los ritos sagrados, creemos por eso necesario dirigirnos a los dioses en la lengua que les es connatural», *ibid.*) (DES PLACES, págs. 188-192). En un sentido menos espiritual que el de Jámblico, se trata de la creencia en la eficacia de las palabras de determinados pueblos considerados sagrados (los egipcios, los asirios), unas palabras que tienen *dýnamis*

3 *Dios, uno y todo*

Voy a comenzar mi discurso invocando a Dios, señor, creador, padre y envoltura del universo, que siendo lo uno es todo y siendo el todo es uno; pues el conjunto de todas las cosas es uno, en lo uno —no repitiéndose lo uno, sino siendo ambos uno—. Conserva este sentido, rey, durante toda la explicación de mi discurso. Pues si alguien intentara separar al todo, que parece uno y que es lo mismo, de lo uno, tomando el término 'todo' como una pluralidad y no como totalidad, acabaría por destruir el todo, cosa imposible, al haber separado el todo de lo uno. Porque es preciso que todo sea uno, si es que hay uno —existe y nunca cesa de ser uno— para que no se vea disuelta la totalidad.

4 *El sol, demiurgo segundo*

Mira, pues, en la tierra numerosas fuentes de agua y de fuego que brotan de sus partes más centrales y cómo en el mismo lugar se puede observar a las tres naturalezas, de fuego, de agua y de tierra, dependientes de una misma raíz. Lo cual ha provocado la creencia de que la tierra es un granero de toda la materia, que produce, por una parte, su aprovisionamiento y que, por otra, recibe de vuelta la sustancia de lo alto.

---

o *enérgeia* y que pueden ser utilizadas en los procedimientos y las invocaciones de la magia. Los *Papiros mágicos* y sus extrañas fórmulas son un buen testimonio de ello (cf. el índice de nombres propios en la edición de CALVO-SÁNCHEZ). Siglos más tarde, GIORDANO BRUNO se servirá de este parágrafo de *CH* XVI para deplorar la pérdida del carácter sacro de la palabra, «un gran detrimento tanto para la memoria como para la ciencia y la magia divina», pues «la lengua de los dioses, aun cuando cambien todas las cosas mil veces al día, siempre permanece idéntica» *(De Magia*, LIAÑO, pág. 253).

Pues ésta es la forma en que el artesano, quiero decir el 5
sol[181], liga estrechamente cielo y tierra, haciendo bajar la sustancia y haciendo subir la materia, arrastrando en torno a él y hacia él todas las cosas, dando todo a todos desde sí mismo concediendo su luz con generosidad. Pues es desde él de donde se difunden las buenas energías, no sólo en el cielo y en el aire, sino sobre la tierra hasta la profundidad más insondable y el abismo.

Por otra parte, si hay algo que sea sustancia inteligible, 6
esa es la masa del sol y su abrigo sería la propia luz; ahora bien, de qué esté constituida o de dónde fluya sólo él lo sabe... pues está cerca de él en cuanto al lugar y la naturaleza... [aunque no sea visto por nosotros, se puede sostener firmemente como conjetura intelectual].

Por contra, la visión del sol no es cuestión de conjetura, 7
sino que la misma visión ilumina con su más radiante resplandor todo el cosmos, el situado arriba, tanto como el situado abajo, pues el sol está emplazado en medio, llevando al cosmos como una corona; y, como un buen auriga, sujeta el carro del cosmos, ciñéndolo a sí mismo, para que no se precipite en el desorden. Las riendas son la vida, el alma, el aliento vital, la inmortalidad y la generación, y las ha aflojado lo suficiente para que se mueva el cosmos, pero no lejos de sí, sino, si es preciso decir la verdad, consigo.

Y de este modo crea todas las cosas: asignando a los 8
inmortales la permanencia eterna y alimentando las partes inmortales del cosmos con el movimiento ascensional de su luz, cuanta envía hacia arriba desde aquella de sus dos partes que mira hacia el cielo, mientras que con la luz que está

---

[181] En este tratado, 'artesano' traduce *dēmiourgós* (el sol), para diferenciarlo del *poiētḗs*, creador (Dios). Cf. el § 18: Dios es el padre de todas las cosas. El sol es el artesano. El cosmos es el instrumento de su artesanía.

encerrada y que ilumina la cavidad toda del agua, la tierra y el aire, vivifica y pone en movimiento, por las generaciones y los cambios, a los seres vivos que hay en estas partes del cosmos.

9 Y transforma y metamorfosea unas cosas en otras como en una espiral; un cambio recíproco que da lugar al intercambio de géneros por géneros y especies por especies; en suma, hace su trabajo del mismo modo que cuando actúa sobre los grandes cuerpos. Pues la duración de todo cuerpo es cambio, sin disolución en el caso del inmortal, con disolución en el caso del mortal, y es ésta precisamente la diferencia de lo inmortal respecto a lo mortal y de lo mortal respecto a lo inmortal.

Los demonios

10 Abundante como su luz, así también incesante es su producción de vida, ininterrumpida en cuanto al lugar y en cuanto a la provisión. Pues hay en torno a él numerosos coros de demonios semejantes a ejércitos variados que... son convecinos ⟨de los mortales⟩[182] y no están muy lejos de los inmortales; y desde allí, hechos partícipes del emplazamiento de los hombres, se cuidan de las cosas humanas: efectúan lo prescrito por los dioses por medio de tempestades, huracanes, tormentas, mediante cambios en el fuego y seísmos, además de con hambres y guerras, para castigar la impiedad[183].

11 Ella es la mayor maldad de los hombres respecto a los dioses, porque lo propio de los dioses es ser benefactores, lo propio de los hombres ser piadosos y lo propio de los demonios socorrer. Pues todas las otras maldades a que se

[182] *Tôn thnētôn*. Conjetura de REITZENSTEIN.

[183] Para la naturaleza intermedia de los demonios, cf. *Asc.* 5 y nota a *CH* I 23. Para las catástrofes y desórdenes que provocan, cf. *SH* VI 8 y 10 (los demonios son energías procedentes de los Decanos-dioses astrales).

atreven los hombres, ya sea por error, o por temeridad, o por la necesidad que llaman destino, o por ignorancia, todas estas cosas no implican responsabilidad para con los dioses, sólo la impiedad está sometida a la justicia.

El sol es el conservador y aprovisionador de todo género 12
de cosas, y del mismo modo que el cosmos inteligible, envolviendo al cosmos sensible, lo llena dándole volumen con las formas diversas y de todo tipo, así el sol, envolviendo todas las cosas en el cosmos, da volumen a las generaciones de todas los seres y los fortifica, acogiéndolos cuando mueren y se corrompen.

Fue él quien colocó el coro de los demonios, o mejor, 13
los coros, pues son muchos y variados, puestos bajo las órdenes de las esferas de los astros y en igual número para cada uno de ellos. Así distribuidos, están a disposición de cada uno de los astros, y son buenos o malos en cuanto a sus naturalezas, esto es, en sus energías, pues la esencia de un demonio es energía; además algunos de ellos son una mezcla de bien y de mal.

Los hombres

Todos ellos tienen asignado el poder 14
sobre los asuntos terrestres y sobre los tumultos de la tierra: producen toda suerte de desórdenes, bien colectivos, en ciudades y pueblos, bien particulares, en cada uno; pues reforman y excitan nuestras almas para sí mismos, asentados en nuestros nervios y médulas, en nuestras arterias y venas, en el mismo cerebro, llegando incluso hasta las mismas entrañas.

Unos demonios se encargan de cada uno de nosotros en 15
el momento en que nacemos y somos animados, precisamente los servidores de la generación en ese preciso instante, los colocados bajo las órdenes de cada astro. Pues los demonios cambian según el instante, no continúan los mis-

mos en un lugar sino que retornan periódicamente[184]. Así pues, introducidos ya en las dos partes del alma[185] a través del cuerpo, la transtornan cada uno de ellos según su propia energía. Sin embargo la parte racional del alma permanece libre del dominio de los demonios, dispuesta como abrigo de Dios.

16 De modo que si brilla sobre el hombre, en la parte racional, un rayo a través del sol —todos juntos son bien pocos estos hombres— sus demonios se vuelven impotentes. Pues ninguno de los demonios ni de los dioses puede nada contra un rayo divino. Por contra, los otros hombres son poseídos y arrastrados violentamente en cuerpo y alma por los demonios, amando y consintiendo sus actividades. Es [la razón y no el amor] la que es extraviada y la que se extravía a sí misma. De modo que tienen en su poder el gobierno terrestre en su totalidad a través del instrumento de nuestros cuerpos. El mismo gobierno al que Hermes llamó destino.

Lo real como totalidad

17 En fin, el cosmos inteligible depende de Dios, el sensible del inteligible y el sol, a través del cosmos inteligible y sensible, es surtido por Dios con el flujo del bien, es decir, la acción creadora. Alrededor del sol hay ocho esferas que dependen de él, la de los fi-

[184] Los demonios cambian según el instante, es decir, según el día y la hora del nacimiento: el día determina el signo del Zodíaco, la hora el ascendente planetario; cf. los detalles en el Apéndice II (Decanos) y *Asc.* 35 (los individuos cambian tantas veces cuantos grados hay en el círculo del Zodíaco).

[185] Es decir, en la parte doble del alma, la ira y el deseo (cf. nota a *CH* I 24). La influencia astral se especifica en forma de tendencias temperamentales, en las partes irracionales del alma, lo irascible y lo concupiscible, descritas en *SH* III 7 como «energías que se traban a la parte racional y que, tan pronto como la parte divina entra en un cuerpo moral, acuden, y, con su llegada, nace un alma humana».

jos, las seis de los planetas y la única en torno a la tierra. De estas esferas dependen los demonios y, de los demonios, los hombres; de modo que todo y todos son dependientes de Dios.

Por eso es Dios el padre de todas las cosas, el sol el arte- 18
sano[186], y el cosmos el instrumento de su artesanía. La sustancia inteligible gobierna el cielo, el cielo a los dioses, y los demonios, bajo las órdenes de los dioses, gobiernan a los hombres. Y éste es el ejército de los dioses y los hombres.

Dios crea todas las cosas por sí mismo a través de ellos 19
y todas son parte de Dios; y si son partes de Dios, Dios es todas las cosas. De modo que creando todas las cosas, se crea a sí mismo y no prodría cesar nunca, pues él mismo es incesante. Y puesto que Dios no tiene fin, así su creación no tiene principio ni fin.

---

[186] Sobre el sol y su papel en el hermetismo, cf. el Apéndice I.

TRATADO XVII

—.... si reflexionas, rey, te darás cuenta de que también entre los cuerpos los hay incorpóreos.

—¿Cuáles?—, dijo el rey.

—¿No te parecen incorpóreos los cuerpos que aparecen en los espejos?

—Así es, Tat, piensas divinamente—, dijo el rey.

—Pues aún hay otros incorpóreos; por ejemplo, ¿no te parece que las ideas, que son incorpóreas, existen haciéndose visibles en los cuerpos, tanto en los animados como en los inanimados[187]?

—Dices bien, Tat.

— Así pues, los incorpóreos se reflejan en los cuerpos tanto como los cuerpos en los incorpóreos[188]. Es decir, tanto el mundo sensible en el inteligible como el inteligible en el

[187] Comp. PLATÓN, *Timeo* 50c: «Las figuras que entran o salen en el (receptáculo), son imágenes de los seres eternos, que las imprimen en él, de una manera difícil de explicar y maravillosa» (RIVAUD) y la explicación del *Asclepio:* el sol y la luna son similares a los espejos, porque «reflejan copias similares (a las formas ideales) con esplendor rival» *(Asc.* 36). La *Definiciones herméticas* son más escuetas: «La naturaleza es el espejo de la verdad» *(DH* VIII 5).

[188] Es decir, los cuerpos en la imagen especular.

sensible. Por eso se adora a las estatuas, rey, pues también ellas contienen ideas del mundo inteligible[189].

Entonces se levantó el rey y dijo: «Es el momento, oh profeta, de ocuparme de mis invitados, mañana haremos teología con lo que resta del tema».

---

[189] Cf. *Asc.* 23-24 y 37-38: los ídolos, fabricación y facultades; formas de atraer y conservar en ellos el 'elemento divino'.

TRATADO XVIII

SOBRE CÓMO EL ALMA ES OBSTACULIZADA POR LAS AFECCIONES DEL CUERPO

[PRIMERA PARTE: LA ALEGORÍA DE LA MÚSICA]

Cuando algún músico promete la armonía de una elegante melodía, ridícula se torna la empresa si durante el concierto algún obstáculo, como la desafinación de los instrumentos, se opone a su afán. Con razón se expondrá entonces el músico a la mofa del público, pues los instrumentos han mostrado su ineficacia para la función exigida; y aunque con encomiable buena voluntad intente entregar su arte, la deficiencia de aquéllos lo pondrá sin duda en evidencia... Pero hay un músico por naturaleza que no sólo ejecuta la armonía de los cantos, sino que marca el ritmo de la melodía apropiada a cada instrumento; un músico infatigable, el mismo Dios, pues no es propio de Dios flaquear [190]. 1

[190] En toda la primera parte del tratado, hasta el § 10, se utiliza la alegoría de la música en varios sentidos: en primer lugar, significando la acción divina sobre el hombre, en el mismo sentido que en *NH* VI 6, 60 (el hombre es un instrumento del pneuma divino, el *noûs* es el plectro de Dios y su intención lo hace sonar. FILÓN, en *Quis rerum div.* 52 y 53, uti-

2 Si alguna vez a un artista que participara en un concierto con su más vivo anhelo —cuando le tocara cantar— después de haber hecho los trompetistas demostración de su técnica, tras haber tocado los flautistas la parte aguda de la melodía con sus instrumentos musicales, [en el preciso momento de ejecutar el acompañamiento del canto con el caramillo y el plectro][191] ...(si entonces le fallara el instrumen-

liza la misma metáfora: Dios o la providencia tañen nuestras almas); en segundo lugar, en el ámbito de la conducta moral, nuestro cuerpo es un instrumento, desafinado, de nuestro *noûs* (§ 3: algo similar nos sucede, a causa de la debilidad de nuestro cuerpo), lo cual atenúa la responsabilidad humana (es el mismo sentido en que Aristóteles habla del alma vegetativa y su difícil control, en *Nicómaco* I 13, 1102b); y, en fin, la música como instrumento para alabar a Dios y al cosmos, tal y como se explica en el *Asclepio* (§ 13: saber de música consiste en conocer la ordenada distribución del Universo y cuál es el plan divino por que se asignó un lugar a cada cosa, pues el conjunto de todas las cosas completa un concierto muy dulce y verdadero que produce una música divina. Es la doctrina pitagórica de la música de las esferas, explicada por Aristóteles en *Acerca del cielo* B 9, 290b12).

Por lo que respecta a los términos musicales, «melodía» traduce *harmonía:* en la música griega *harmonía* es el modo o modalidad, es decir, la elección de una octava característica y la quinta modal; hay ocho 'armonías' o modos fundamentales (dórico, frigio, lidio, mixolidio y sus variantes hipodórico, hipofrigio, etc.), de modo que *harmonía* es cada uno de los acordes de la lira y, al mismo tiempo, la manera de utilizar ese acorde en función de una ética particular (cf. Zamacois, *Teoría de la música,* 4.°, § 26). «Tono» (§§ 4 y 5) es análogo a nuestra tonalidad. Una determinada *harmonía,* un tono y un ritmo constituyen un nomo, específico para cada celebración o rito importante, como, p. ej., en el § 8 (el músico ha afinado las cuerdas de la lira para los reyes, buscando el tono de los panegíricos). Sobre el tema, cf. Plutarco, *De Musica* 4, 1132d-e, donde cita nomos diferentes para las procesiones, las exposiciones, el duelo, los funerales, etc.; cf. también Platón, *República* III 10, 398d.

[191] Trompeta, flauta, caramillo y cítara es un conjunto instrumental tanto griego como egipcio (cf. R. de Candé, *Historia universal de la música,* Madrid, 1981, vol. I, págs. 68 ss.). El caramillo es un instru-

to) no se achacaría el fracaso a la inspiración del músico, ni mucho menos se inculparía al Supremo, al que se le concede la veneración debida, sino que se censuraría la avería del instrumento por haber obstaculizado lo más bello del concierto al estorbar al músico en su melodía y privar a los oyentes del melodioso canto.

Algo similar nos sucede a nosotros por culpa de la debi- 3
lidad de nuestro cuerpo y no censure ningún espectador impíamente nuestro linaje, sino sepa que Dios es aliento infatigable que posee inalterable y permanentemente su propia ciencia, que disfruta ininterrumpidamente con sus felicidades y que continuamente concede sus beneficios propios.

En concreto, si al artista Fidias, la materia en uso no le 4
hubiera servido para un cincelado perfecto..., (o si) el músico mismo hubiese actuado lo mejor posible, no le imputemos a él la causa, reprochémosle a la cuerda la deficiencia porque, al relajar su tensión, bajó el tono y destruyó el ritmo de la melodía.

En consecuencia, nadie puede nunca acusar al músico 5
del accidente ocurrido a su instrumento, sino que tanto más se ensalza al músico cuanto más se culpa al instrumento si tras haberlo dispuesto para tocar en la tonalidad..., el auditorio tiene a este músico en mayor estima y por eso, a pesar de todo, no mantiene acusación alguna contra él.

---

mento de viento de lengüeta simple, como el clarinete, o doble, como el oboe, originario de Grecia y de Egipto. La única divergencia reside en el plectro: la cítara griega, como la moderna, se pulsaba directamente, mientras que en Egipto se tocaba con púa, como aquí y en *NH* VI 6, 60 (*ibid.*, 60 y 98). Para Festugière, el autor adopta el orden habitual en que se sucedían los ejecutantes en los concursos instrumentales de la helenística (cf. Nock-Fest., II, pág. 245).

[Por lo que a vosotros respecta, oh muy nobles, armonizad vuestra lira interior con el Músico.]

6 Sé incluso de algún artista que, a menudo, al haber de interpretar un noble tema musical y no disponer del adecuado auxilio de la lira, ha ajustado el mantenimiento de la cuerda por medios secretos, sirviéndose en cierto modo de sí mismo como instrumento, y de esta forma, cambiando la necesidad en gloria, ha dejado sorprendidos a los oyentes.

[...] Cuéntase al respecto de un citarista, al que el dios protector de la música había agraciado con su favor, que, mientras estaba un día compitiendo en un concurso con su cítara, la ruptura de una cuerda a punto estaba de impedirle continuar en el certamen y entonces la benevolencia del Supremo le suplió la cuerda y le procuró la gracia de la celebridad, pues, por providencia divina, una cigarra vino a posarse en lugar de la cuerda y completó la frase musical; y de este modo el citarista, con el remedio de la cuerda, cesó en su aflicción y alcanzó el honor de la victoria[192].

7 Algo parecido siento que me sucede a mí mismo, oh muy nobles, pues precisamente hace un momento me ha parecido que reconocía mi debilidad y que me encontraba enfermo por breve lapso, y, sin embargo, estoy completando mi canto al rey como si lo hiciera con la fuerza del Señor. Por eso la meta de mi servicio será la gloria de los reyes y de este trofeo proviene el ardor de mi discurso. ¡Ea pues!, vayamos, porque es lo que el músico desea. ¡Ea pues!, apresurémonos, porque es lo que el músico quiere y para lo que ha afinado su lira y más melodiosamente cantará y más agra-

---

[192] Es la historia del citaredo Eunomo, contada por ESTRABÓN, 6. 1. 9.

dablemente tocará cuanto más importante sea el tema del canto.

Porque el músico ha afinado las cuerdas de la lira para 8
los reyes, buscando el tono del panegírico y teniendo como propósito los elogios reales. Por eso se dirige primero hacia el más alto rey del universo, el buen Dios, y tras comenzar el canto por lo más alto, desciende entonces hacia los que detentan el cetro a imagen de aquél, pues a los mismos reyes les agrada que el canto baje desde lo alto de peldaño en peldaño, desde el lugar de donde procede su victoria y de donde derivan, en consecuencia, nuestras esperanzas.

Diríjase primero el músico al supremo rey del universo, 9
Dios, que es en todo tiempo inmortal y que, sempiterno, posee por toda la eternidad su poder, el primer glorioso vencedor del que proceden todas las victorias posteriores de quienes recibieron de Él la victoria...

A continuación, el discurso se apresura a descender con 10
nosotros para rendir elogios a los reyes, príncipes de la seguridad y de la paz pública; para elogiar a quienes mucho tiempo ha que el Dios supremo elevó a la autoridad soberana, a quienes se asignó la victoria desde la diestra de Dios, para quienes se han dispuesto los premios del combate antes incluso de las proezas en las batallas, a quienes se les han erigido los trofeos antes de la lucha, de quienes se prescribió no sólo que reinarían sino que sobresaldrían, quienes, en fin, asustan al bárbaro incluso antes de movilizarse.

[Segunda parte: el retrato del faraón ideal[193]]

SOBRE LA ALABANZA AL SEÑOR Y LOA AL REY

11 Pero el discurso tiene prisa por llegar a su término tal y como ha comenzado: acabando con una alabanza al Señor tras haber loado a los muy divinos reyes que nos procuran la paz. Comenzamos por el Señor y la potencia de lo alto y del mismo modo, de nuevo al Señor, ha de dirigirse el final. Pues así como el sol nutre todos los brotes y, naciente, recolecta el primero las primicias de los frutos, usando, para la recolecta, de sus rayos como inmensas manos[194], pues para

[193] En esta segunda parte del tratado encontramos el retrato de un faraón ideal elegido por los dioses para restablecer la paz en el mundo, tal y como aparece en los monumentos egipcios (cf. Derchain, *Rel. egip.*, pág. 187). El faraón es el garante del orden cósmico, la *Maāt* («Heredero de Ra, señor de los ritos, de la economía y de la administración, que mantiene la armonía en este bajo mundo», Yoyotte, *Pens. Egip.*, pág. 21). Cada vez que un nuevo faraón sube al trono, salva a Egipto del caos, de la guerra civil y de las invasiones extranjeras; así, en las profecías apocalípticas a las que tan aficionados eran los egipcios (cf. p. ej., el *Asclepio*, §§ 24 ss.), tras el desorden político y natural, es el advenimiento del rey el que se identifica con la reordenación del cosmos, ligada al triunfo de *Maāt* (cf. Derchain, «Le rôle du pharaon dans le maintien de l'ordre cosmique», en *Le pouvoir et el sacré*, págs. 61-73). Los *Himnos* a los faraones desarrollan algunos de los tópicos que el autor recoge en este tratado (cf. el himno a Amenofis II, Barucq, Himno 102, y a Amenofis III, Himno 154). Testimonios de esta concepción de la realeza los encontramos también en *SH* XXIII 69, XXIV 1-2 y XXVI 2 (las almas de los reyes descienden de las regiones más elevadas cercanas a los dioses como sus representantes en la tierra).

[194] La metáfora es egipcia. Scott (II, pág. 480) alude a una estatua de Amenofis IV (Ajenatón) en la que los rayos que proyecta el disco solar acaban en unas manos. En realidad la imagen aparece en diversas estelas y tumbas de Tell el-Amarna, cerca de Hermópolis, donde Ajenatón (be-

él son como manos los rayos que recolectan primero los más divinos perfumes de las plantas, del mismo modo sucede respecto a nosotros, por eso es preciso que le rindamos de nuevo alabanza al Señor, merced a la cual regará cada brote, puesto que tenemos nuestro origen en el Señor y de él recibimos el flujo de la sabiduría que consumimos para nutrir esas plantas supracelestes que son nuestras almas[195].

Es necesario entonces elevar la alabanza, desde miríadas de 12
bocas y de voces, a este Dios completamente puro, al padre de nuestras almas, aunque nuestro decir no sea acorde en dignidad al no poder emularlo nuestras palabras, pues los recién nacidos no tienen posibilidad de cantar dignamente a su padre aunque reciban de todos modos su indulgencia si, en la medida de sus posibilidades, lo hacen con dignidad. Porque incluso esto revierte en gloria para Dios: que él mismo quede como superior a sus propias criaturas y que el preludio, el principio, el medio y el fin de nuestras alabanzas sea reconocer la infinita potencia y el límite infinito de nuestro padre.

[Lo mismo cabe decir respecto a un rey.] 13

Así a los hombres, como vástagos de Dios, nos corresponde por naturaleza alabarle solicitándole indulgencia, aunque, a menudo, la recibamos del padre antes de la súplica. Pues si un padre no desatiende nunca a su hijo recién nacido, compadecido de su impotencia y enternecido porque lo reconoce, lo mismo

néfico para el disco solar) fundó su capital Ajetatón (Horizonte del disco). Además, la imagen ya aparece en los Himnos a Amón antes de Amenofis IV (cf. p. ej., el *Gran Himno a Amón* de El Cairo, de la XVIII dinastía, en el que el dios solar es el «de brazos numerosos», BARUCQ, pág. 197).

[195] La imagen es de PLATÓN, *Timeo* 90a («Pues nosotros somos una planta en modo alguno terrestre, sino celeste») y *Fedro* 247c (el lugar supraceleste).

ocurre con el conocimiento del todo, que nos provee a todos de la vida y la alabanza a Dios, que él mismo nos proporcionó [...]

14 Pues Dios, que es bueno y siempre resplandeciente, que contiene en sí mismo el límite de su eterna excelencia propia, que es inmortal, que en sí mismo envuelve su lote ilimitado, Dios, nos ofrece la promesa de una alabanza salvífica en un continuo flujo desde la energía de allá hacia este cosmos... Pues allí no hay diferencias entre unos y otros, allí no hay veleidades, sino que todos piensan una sola cosa, todos tienen una misma previsión, un solo pensamiento, el mismo padre, una misma sensación actúa en todos ellos y el filtro recíproco es un mismo amor que activa en ellos la armonía única del todo[196].

15 Por eso es preciso alabar a Dios. Pero descendamos también hasta aquellos que han recibido el cetro de él. Tras haber comenzado la alabanza de los reyes, ejercitados con ello y ya prácticos en sus panegíricos, es preciso entonces cantar la piedad hacia el Señor, dedicándole a él la primera parte de nuestra alabanza y adiestrándonos en el ejercicio por ese medio, para que la alabanza sea para nosotros tanto

---

[196] Para SCOTT (II, pág. 477), esta alabanza se refiere al Rey y su entorno y está compuesta sobre el modelo de los panegíricos al Emperador (cita los dedicados a Marco Aurelio, Diocleciano y Maximiano). No lo parece; más bien se refiere al mundo divino, a las almas y a Dios; como explica ARNOBIO (*Disputationes* II 15-16, refiriéndose a la tesis de los *viri novi*, entre ellos los herméticos): «Y puesto que nuestras almas, las de todos, derivan de una sola y misma fuente, no tenemos más que un mismo sentimiento, que es conforme en todos; no diferimos ni en las costumbres ni en las opiniones. Todos nosotros conocemos a Dios y la multiplicidad de los hombres en el mundo no se convierte en multiplicidad de juicios, ni los distingue entre sí según una diversidad infinita. Sin embargo, cuando nos deslizamos, en rápida caída a los cuerpos humanos..., etc.» (FESTUGIÈRE, *H.M.*, pág. 272).

ejercicio de la piedad hacia Dios como de alabanza a los reyes.

Porque es de justicia dar estas compensaciones a quie- 16
nes han desplegado para nosotros la prosperidad de una tan gran paz: la virtud del rey o, incluso, el solo nombre, confiere la paz, pues se denomina 'rey' porque en verdad con pie suave [197] accede a la jefatura suprema, reina sobre la palabra que conduce a la paz y ha nacido para ser superior a la realeza de los bárbaros; de este modo el solo nombre es símbolo de paz. Así es natural que la apelación del rey haga con frecuencia retroceder, al punto, al enemigo y sus mismas estatuas procuren puerto de paz a las víctimas de las más terribles tempestades: la sola aparición de la imagen real produjo, ella misma, la victoria y procuró la tranquilidad y la invulnerabilidad a los habitantes.

---

[197] Juego de palabras: «rey» es *basileús*, «con pie suave» *básei leía*.

ANEXO DEL CÓDICE VI DE NAG HAMMADI

TRATADO 6 (52, 1-63, 22)

LA OGDÓADA Y LA ENÉADA [198]

SINOPSIS

1. Preámbulo (52, 1-13).

2. Doctrina (52, 13-55, 5).

3. Experiencia mística (55, 6-61, 17).

   3.1. Iluminación de Hermes:

   — Plegaria (55, 6).
   — Experiencia (57, 26).

---

[198] Debe compararse con *CH* XIII. Ambos tratados narran la misma experiencia de forma parecida (en las notas a *CH* XIII indico los principales paralelismos).

Sobre la Ogdóada y la Enéada cf. *CH* I 25 y nota *ad loc.* (sentido astrológico y posible origen egipcio). La traducción depende de la edición francesa de Mahé (I, págs. 64 ss.; texto bilingüe, copto y francés). También he cotejado la traducción de Piñero (en *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*, págs. 410-418).

3.2. Iluminación de Tat.

— Plegaria (58, 25).
— Experiencia (59, 23).

3.3. Acción de gracias (60, 2).

4. Epílogo (61, 18 - fin): carácter secreto de la doctrina y procedimientos.

1 *Preámbulo*

52 1 ⟨La Ogdóada y la Enéada⟩. —Padre mío, ayer me prometiste introducir mi pensamiento primero en la Ogdóada y después en la Enéada. Dijiste: es el orden de la tradición. —En efecto, hijo, ése es el orden. En cuanto a la promesa, depende de las fuerzas humanas. Ya te lo dije mientras te hacía la promesa: depende de que tú recuerdes cada peldaño.

2 *Doctrina*

Una vez hube recibido el *pneûma (pna)* gracias a la Potencia *(Dýnamis)*, deposité en ti la fuerza *(enérgeia)*. En efecto, mientras la intelección *(nóēsis)* está en ti, en mí, es como si la Potencia estuviera embarazada; pues, tras concebir merced a la fuente que fluye en mí, doy a luz. —Padre, me has expuesto claramente cada palabra, sin embargo, algo de lo que acabas de decir me desconcierta, pues te refieres a la «Potencia que hay en mí». Y Hermes respondió: —La he dado a luz tal y como se engendra a los hijos. —Entonces, padre, si formo parte de tu prole, debo tener muchos hermanos. —En efecto, hijo, este bien se cuenta por [...]

53 5 ... en todo momento. Por tanto, hijo, es necesario que conozcas a tus hermanos y los honres correcta y convenien-

temente, porque han nacido de un mismo padre. Pues he denominado a cada generación, le he puesto un nombre, porque todas son descendientes, como estos hijos. —Entonces también deben de tener madre, ¿no padre mío? —Sí hijo mío, pero se trata de madres espirituales, porque existen como energías que dan crecimiento incluso a las almas, por eso digo que son inmortales. —Tu palabra es verdadera y no puede ser refutada. Pero padre, comienza ya el *Discurso de la Ogdóada y la Enéada*, e inclúyeme también entre mis hermanos. —Oremos, hijo, al Padre del todo con tus hermanos, mis hijos, para que me conceda el *pneûma (pna)* de la elocuencia. —¿Cómo debo orar, padre?, ¿en unión con las generaciones [199]? Deseo obedecerte.

(Hermes) Sin embargo eso (no depende) de una necesi- 54
dad ni de una ley. Pero esto descansa en ella y ella lo ⟨ama⟩. Y es conveniente que recuerdes el progreso que te ha llevado hasta la sabiduría entre las generaciones. Hijo mío, compárate a ti mismo con un niño, pues como un niño has planteado cuestiones insensatas e ingenuas. —Padre mío, el progreso que he experimentado ahora y la presciencia *(prónoia)* [200] que me ha llegado como a las generaciones, colma

[199] El término copto para 'generación' es equívoco, significa tanto 'generación' como 'libro' y, en casi todas sus ocurrencias en este tratado, puede traducirse indistintamente: 54, 9 ('...hasta la sabiduría entre las generaciones' o 'en los libros'); 54, 30 ('he reconocido cada una de las generaciones' o 'he comprendido cada uno de los libros'); o, viceversa, en 61, 25 ('Debo escribir el texto de este libro' o 'el discurso sobre la ⟨re⟩generación'). Según MAHÉ (I, pág. 42), se trata de un juego de palabras querido por el traductor: la regeneración supone ser inscrito en el «libro» de los elegidos y, al tiempo, formar parte de esta «raza» selecta. PIÑERO traduce 'generaciones'.

[200] *Prónoia*, 'presciencia'; es el conocimiento propio de la Hebdómada (así en 56, 27: «Hemos accedido a la Hebdómada..., etc.») al que el hom-

de sobra la deficiencia que había en mí. —Hijo mío cuando te des cuenta de la verdad de tus palabras, te encontrarás rezando con tus hermanos, mis hijos. —Padre mío, nada concibo sino la belleza que me ha llegado entre las generaciones. —Eso que tú llamas belleza del alma es la edificación que ha tenido lugar en ti por etapas. Que venga a ti la intelección y serás instruido. —Padre mío, he reconocido a cada una de las generaciones. Y especialmente la...

55 4 ...por las plegarias de los que han recibido el crecimiento. —Entonces, padre, según tus palabras, ha de ser de ti de quien reciba la Potencia.

3
Experiencia mística. Iluminación de Hermes. Plegaria

Oremos juntos, padre mío. —Hijo mío, es preciso que oremos a Dios con todo nuestro pensamiento, de todo corazón y toda nuestra alma y le pidamos que llegue a nosotros el don de la Ogdóada, de modo que cada uno reciba de ella lo que es suyo: a ti te corresponde comprender y a mí, poder expresar el discurso merced a la fuente que fluye en mí. —Oremos padre[201]. (Hermes) —Yo te invoco, invoco a aquel que domina sobre el reino de la Potencia, aquel cuyo *Lógos* es génesis de luz, cuyas palabras son inmortales, eternas e inalterables; aquel cuya voluntad da a luz la vida de las formas en todo lugar. Su naturaleza da forma a la esencia; por él son movidas las almas, las potencias y los ángeles. Pues es aquel cuyo *Lógos* se extiende hacia los seres que existen. Su providencia llega hasta cada uno; engendra a cada uno. Aquel que ha [...] la eternidad *(Aiṓn)*[202] entre los espíritus

bre accede por sus propios medios. Por contra, la Ogdóada es un don gratuito de Dios (cf. 55, 14-22). Piñero traduce 'preconocimiento'.

[201] Comp. la plegaria que sigue con *CH* I 31 y nota *ad loc.* (los himnos herméticos).

[202] Sobre *Aiṓn* en el hermetismo, cf. nota a *CH* XI 1.

(pna). El que ha creado cada cosa. Aquel que se contiene a sí mismo y sostiene a todos los seres en su plenitud, el Dios invisible al que se ora en silencio[203]; su imagen se mueve gobernándose y gobernando. Potente de la Potencia, mayor que la grandeza, más excelso que la excelencia, *Zōxathazō a ōō ee ōōō ēēē ōōōō* ⟨*iiii*⟩ *ōōōōō ooooo ōōōōōō yyyyyy ōōōōōōō ōōōōōōōō Zōzazōth*[204], Señor, concédenos que llegue hasta nosotros una sabiduría de tu Potencia, para que participemos de la visión de la Ogdóada y la Enéada. Ya hemos accedido a la Hebdómada, pues somos piadosos, nos regimos por tu ley y cumplimos con tu voluntad en todo
momento. En efecto, hemos caminado por tu vía y hemos 56
renunciado a ⟨la maldad, para que⟩ pueda llegar a nosotros tu visión. Concédenos Señor, la verdad en la imagen, que podamos ver, por medio del espíritu, la forma de la imagen que no es deficiente en nada. Por nuestra plegaria, recibe de nosotros la imagen de la Totalidad *(Plērōma)* y reconoce el espíritu que está en nosotros. Pues es de ti que el todo ha recibido un alma. Porque es de ti, Inengendrado, que procede el Engendrado[205]; de ti procede la génesis del autoengen-

---

[203] Sobre el silencio, y no el discurso, como medio para conocer a Dios, cf. *CH* I 30 («Mi silencio había sido concepción del bien») y *CH* I 31 («Sacrificios verbales») y notas *ad loc*.

[204] El nombre mágico y la serie de vocales son típicos de los *Papiros mágicos*. *Zōxathazō* procede de *zōḗ* (vida) y *thánatos* (muerte) y aparece, p. ej., en *PGM* XIII 177 *(Zōxathaxathōz)*. Para la serie de vocales, cf. *PGM* XIII 207, 623; V 82, *passim*. Reitzenstein *(Poimandres*, pág. 266) comenta que «el nombre de Dios es a menudo descrito *aa ee ēēē iiii ooooo yyyyyy ōōōōōōō*. Esto significa que en las siete esferas o planetas reinan veintiocho dioses particulares, uno más cada vez en la siguiente que en la precedente: todos juntos constituyen el dios único». Sobre el nombre mágico y su función de llave de las esferas en la ascensión del alma, cf. nota a *CH* I 25.

[205] Sobre el Dios inengendrado - autoengendrado, cf. *Asc.* 14 y notas *ad loc.* (inengendrado - autoengendrado es uno de los atributos esenciales del dios primordial en Egipto).

drado y por ti se produce la génesis de todos los seres engendrados. Acepta nuestros sacrificios verbales que elevamos hasta ti de todo corazón, con toda nuestra alma y toda nuestra fuerza. Salva lo que hay en nosotros y concédenos la sabiduría inmortal.

Experiencia de Hermes

—Démonos un abrazo, hijo mío, con amor. ¡Regocíjate por ello!, porque desde ellos ha venido ya a nosotros la potencia que es luz. —Veo, veo abismos indescriptibles. —¡Cómo podría decírtelo hijo!

58 Hijo mío, ⟨hemos empezado⟩ a un tiempo ⟨a ver...⟩ los lugares. ¿Cómo podría describirte el todo? Soy el *Noûs* y veo otro *noûs* que mueve al alma. —(Tat) Veo al que me rapta en puro éxtasis. Tú me das potencia. Me veo a mí mismo. Deseo hablar. Estoy asustado. He encontrado el principio de la Potencia que excede a todas las potencias, el principio que no tiene principio. Veo una fuente rebosante de vida. —Te he dicho, hijo mío, que yo soy el *Noûs*. —(Tat) ¡He visto!, y las palabras no pueden expresarlo. —Así es, hijo mío, toda la Ogdóada, con las almas que hay en ella y los ángeles, cantan himnos en silencio. Pero yo, el *Noûs*, los entiendo. —(Tat) ¿Qué es lo que cantan? —(Hermes) ¿Te das cuenta que no se puede hablar de ello?

Iluminación de Tat. Plegaria

—Ya me callo, padre. Quisiera cantarte ahora un himno en silencio. —Hazlo, hijo, pues soy el *Noûs*. —(Tat) Comprendo al *Noûs*, Hermes, el que no puede ser interpretado porque permanece en sí mismo. Y me regocijo, padre mío, viéndote sonreír y el todo se regocija; pues ninguna criatura puede verse privada de tu vida. Tú eres 'Señor de ciudadanos' en todas partes. Tu providencia es una salvaguarda. Yo te invoco, Padre, Eter-

nidad de eternidades *(Aiṓn... aiṓnōn)*[206]; divino espíritu que en espíritu dispensas la lluvia sobre cada uno. ¿Qué me dices, padre mío, Hermes? —No puede decirte nada sobre ello, hijo mío, es de justicia para con Dios callar lo que está oculto. —Trimegisto, no permitas que mi alma permanezca estéril de la divina visión, pues, como Señor de todo el lugar, todo te es posible. —Retorna a ⟨la plegaria⟩, hijo mío, y expresa esto en silencio; solicita en silencio lo que quieres.

Experiencia de Tat

Al terminar su plegaria, dijo a voz en grito: —¡Padre Trimegisto! ¿Qué puedo decir? Hemos recibido la luz y yo mismo contemplo la visión en tu interior. Veo la Ogdóada con las almas que hay en ella y 59
a los ángeles cantando sus himnos a la Enéada y a las Potencias. Y le veo a él, investido con todas las potencias y creando en el espíritu.

Acción de gracias

—(Hermes) Guardemos en lo sucesivo un conveniente silencio, no vayamos a hablar con precipitación de la visión. Y cantemos himnos al Padre hasta el día en que abandonemos el cuerpo. —Tal como tú cantas, quisiera cantar yo también, padre. Canto un himno desde el fondo de mi corazón. —Has alcanzado el reposo. Activa tu plegaria, pues encontraste lo que buscabas. —Pero padre, ¿cómo es conveniente que cante, pues mi corazón está lleno a rebosar? —Es preciso que eleves tu plegaria a Dios y que sea escrita sobre este libro imperecedero. —(Tat) Quisiera elevar esta plegaria desde el fondo de mi corazón, para alabar al término del todo, al principio del

[206] *Aiṓn aiṓnōn* es una denominación del Dios supremo en los *Papiros mágicos* (cf. *PGM* XIII 71 y XII 247). En el gnosticismo (Naasenos) es el *Ánthrōpos* celeste, el Unigénito *(ap.* HIPÓLITO, *Refut.*V 8, 45).

principio, hallazgo inmortal de la búsqueda del hombre, el que engendra la luz y la verdad. El que siembra el *Lógos*. El amor de eterna vida. No es la palabra oculta la adecuada para hablar de ti, Señor. Por eso mi *noûs* quiere elevarte sus himnos cada día. Soy el instrumento de tu *pneûma*, el *noûs* es tu plectro y tu intención me hace sonar.

61 Me veo a mí mismo. He recibido de ti la potencia, pues tu amor ha llegado a nosotros. —Muy bien, hijo mío. —¡Oh gracias! Quiero ahora agradecértelo cantándote un himno; pues he recibido la vida de ti al haberme convertido en sabio. Te doy gracias, invoco tu nombre oculto, desde el fondo de mi corazón *a ō ee ō ēēē ōōō iii ōōōō ooooo ōōōōō yyyyyy ōōōōōō ōōōōōōō ōōōōōōōō*. Tú eres el que existe con el espíritu, te canto mi himno con reverencia.

4
Epílogo: carácter secreto de la doctrina y procedimientos

—Escribe, hijo mío, este libro en caracteres jeroglíficos[207] para el templo de Dióspolis, titulándolo «La Ogdóada revela la Enéada». —Así lo haré, padre, como ordenas. Pero, ¿debo escribir el texto de este libro sobre estelas de turquesa? —Hijo, es necesario escribir este libro sobre estelas de turquesa en caracteres jeroglíficos. Pues el mismo *noûs* se ha convertido en su guardián.

62 Por eso prescribo que este discurso sea grabado en la piedra y que lo guardes en mi santuario. Ocho guardianes lo tutelarán, junto con los nueve del Sol. Los (guardas) masculinos, a la derecha, tienen rostro de rana[208] y los femeninos,

[207] Sobre los jeroglíficos y la fascinación que despertaban, cf. nota a *CH* XVI 1-2; sobre el procedimiento en general, cf. *SH* XXIII 5 y nota.

[208] Las cuatro parejas de dioses de la Ogdóada hermopolitana se representaban con cabezas de rana y de serpiente evocando, con ello, la vida mal diferenciada de la ciénaga donde la Tierra comenzó a emerger (Daumas, *Dieux*, pág. 65).

a la izquierda, tienen cara de gato. Pon además una galactita[209] cuadrangular debajo de las tablas de turquesa y escribe el Nombre sobre la tabla de piedra (de color) zafiro en caracteres jeroglíficos. Y esta piedra, hijo, la colocarás cuando yo esté en Virgo[210] y el sol en la primera mitad del día, cuando mi posición haya sido sobrepasada en quince grados.—Padre mío, estoy impaciente por hacer todo lo que me has dicho. —Escribe pues un anatema en el libro, a fin de que aquellos que lo lean, no usen el Nombre para el mal ni para oponerse a las obras del destino; que se sometan a la ley de Dios, sin transgredirla en nada, sino que soliciten con pureza a Dios sabiduría *(sophía)* y conocimiento *(gnôsis).*

Y que cualquiera que no haya sido primero engendrado 63
por Dios, que se limite a los *Tratados Generales*[211] y a los exteriores *(Exōdiká);* que no será capaz de leer lo escrito en este libro, aunque su conciencia sea pura en su interior, aunque nada haya consentido o cometido de ignominioso. Sin embargo, avanzando de etapa en etapa, entrará en la vía de la inmortalidad y así accederá a la intelección de la Ogdóada que revela la Enéada.

—Así lo haré, padre. —Esta es la fórmula: «Yo conjuro a cualquiera que lea este santo libro, por el cielo y la tierra,

[209] Para la galactita y sus propiedades mágicas, cf. el *Lapidario órfico* 193 (Halleux, pág. 92) y *Damigeron-Evax* 34 *(ibid.,* pág. 272): entre otras muchas propiedades, «...vuelve propicia y bienhechora a la divinidad».

[210] Cuando Hermes-Mercurio esté en Virgo; cuando Mercurio está en Virgo está a la vez en su 'domicilio' y en su 'exaltación', es decir, cuando su influjo es más directo. Sobre Mercurio y sus signos astrológicos asociados, cf. *SH* XXIII 29.

[211] Sobre los *Tratados Generales*, la propedéutica para el conocimiento, el saber exotérico, cf. *CH* X 1 y nota *ad loc.*

el fuego y el agua, por los siete Usiarcas[212] y el *pneûma* creador que hay en ellos, por el Dios ⟨inengendrado⟩, el autoengendrado y el engendrado, le conjuro a que respete lo que Hermes ha dicho». Pues Dios mostrará su indulgencia, junto con todos (los dioses) aludidos, a los que respeten la fórmula. Pero la cólera de cada uno (de ellos) se abatirá sobre aquellos que la transgredan[213]. Hasta aquí, hijo, lo que de perfecto existe.

---

[212] Sobre los siete Usiarcas, cf. *Asc.* 19 y nota *ad loc.* (lista de Usiarcas y dominios asociados).

[213] Forma típica de las fórmulas de protección de la propiedad en el Antiguo Egipto (cf. Mahé, I, pág. 35, que cita la fórmula del tratado entre Ramsés II y el príncipe Kheta).

EXTRACTOS DE ESTOBEO

NOTA INTRODUCTORIA

La *Antología* de *Ioannes Stobaeus* (Juan de Stobi, Macedonia; ss. V-VI), consta de cuatro libros: el primero se refiere a la filosofía natural; parte del segundo, los capítulos 1 al 6, a la lógica; el resto del segundo y todo el tercero, a la moral; y el cuarto, en fin, trata de cuestiones diversas, que van desde la política hasta el efímero recuerdo que dejamos tras la muerte. Cada libro está subdividido en capítulos y cada capítulo contiene un determinado número de «extractos, máximas y preceptos»; entre ellos hay cuarenta extractos herméticos: diez lo son de *CH* II, IV y X, uno del original perdido del *Asclepio*, el *Lógos téleios* griego, los veintinueve restantes constituyen nuestros '*Extractos de Estobeo' (Stobaei Hermetica, SH).* Según Estobeo, proceden de los *Discursos de Hermes a Tat*, los *Discursos de Isis a Horus*, los *Apotégmata de Hermes*, el libro *La Afrodita* y el libro titulado *Kórē kósmou*. La primera noticia de la *Antología* procede de Focio (hacia el 850) que la describe en su *Biblioteca*. Las ediciones se sucederán sin interrupción a partir de la *editio princeps* de Trincavelli (Venecia 1535).

La relación de títulos es la siguiente:

SH I. De Hermes. Del Discurso a Tat.
SH IIA. De Hermes. De los Discursos a Tat.
SH IIB. De Hermes. Del Discurso a Tat.
SH III. Del mismo (de Hermes).
SH IV. De Hermes. De los Discursos a Tat.
SH V. De Hermes. De los Discursos a Tat.
SH VI. De Hermes. Del Discurso a Tat.
SH VII. Hermes.
SH VIII. De Hermes a su hijo.
SH IX. De Hermes. De los Discursos a Tat.
SH X. De Hermes. De los Discursos a Tat.
SH XI. (Sin título).
SH XII. De Hermes. De los Discursos a Amón.
SH XIII. De Hermes. De los Discursos a Amón.
SH XIV. Sobre el gobierno del universo. De los Discursos a Amón.
SH XV. De Hermes. De los Discursos a Amón.
SH XVI. De Hermes. De los Discursos a Amón.
SH XVII. Del mismo (Hermes).
SH XVIII. De Hermes.
SH XIX. Del mismo.
SH XX. De Hermes.
SH XXI. De Hermes.
SH XXII. De Hermes. De *La Afrodita*.
SH XXIII. De Hermes Trimegisto, del sagrado libro titulado *Kórē kósmou*.
SH XXIV. En el mismo (libro).
SH XXV. De Hermes: discurso de Isis a Horus.
SH XXVI. [Sobre la animación y la metempsicosis.]
SH XXVII. De Hermes. Del Discurso de Isis a Horus.
SH XXVIII. (Sin título).
SH XXIX. De Hermes. [Sobre el destino.]

I

DE HERMES. DEL DISCURSO A TAT

Difícil es conocer a Dios e imposible de expresar para 1
quien pueda conocerlo [1], porque es imposible que lo corpóreo capte lo incorpóreo, y que lo imperfecto comprenda lo perfecto. Difícil es que lo efímero tenga relación alguna con lo eterno, porque éste es siempre mientras que aquél transcurre, uno es en verdad, el otro es una fútil silueta de la fantasía [2], y hay tanta diferencia del más débil al más fuerte, del menor al mayor, como de lo mortal y lo divino.

Ese alejamiento entre ambos empaña la visión del bien, 2
pues si los cuerpos son visibles con los ojos y lo percibido puede expresarse con la lengua, por el contrario, lo incorpó-

---

[1] Sobre el conocimiento de Dios y sus dificultades, cf. *CH* V y las notas *ad loc.* (Dios incognoscible, invisible e indecible. Dios anónimo).

[2] Comp. con PLATÓN, *Timeo* 27d: «¿Cuál es el ser eterno que no nace en modo alguno y cuál es el que nace y no existe jamás? El primero es aprehendido por la intelección y por el razonamiento, pues es constantemente idéntico. En cuanto al segundo, es objeto de la opinión añadida a la sensación irrazonada, pues nace y muere, incluso no existe jamás realmente» (RIVAUD); también *República* VI 507b y 509d. En los *Hermetica*, cf. *SH* IIA 4, 7, 10 y *Asc.* 32 (de la verdad no podemos descubrir en el cosmos ni un tenue bosquejo).

reo, invisible, sin figura y no constituido de materia, no puede ser aprehendido por nuestros sentidos[3].

¡Veo, Tat, veo en mi pensamiento[4]!, el que es imposible de explicar, ése es Dios.

---

[3] La serie de calificativos procede de PLATÓN, *Fedro* 247c. También aparece en *CH* XIII 6, *SH* IIA 9, 15 y VIII 2.

[4] Es la visión del éxtasis místico, como en *CH* XIII 13 («Padre, veo ... en mi *noûs»)* y en *NH* VI 6, 59.

IIA

DE HERMES. DE LOS DISCURSOS A TAT

TEMA: SOBRE LO VERDADERO Y LO FALSO

La verdad de los cuerpos eternos

Sobre la verdad, Tat, no se debería 1
tener la osadía de hablar porque el hombre es un animal imperfecto compuesto de miembros imperfectos y constituido, en cuanto a su morada, por múltiples cuerpos ajenos. Pero lo que se debe y es justo decir, lo digo: la verdad sólo se da en los cuerpos eternos, en los que los
mismos cuerpos son verdaderos[5]: fuego que sólo es fuego 2
en sí y no otra cosa, tierra que es tierra en sí y no otra cosa, aire que es aire en sí ⟨y nada distinto⟩, agua que es agua en sí y nada distinto[6]. Por contra, nuestro cuerpo está compues-

[5] *Alēthê*, «verdaderos», es decir, «reales». «Verdadero» significa «real» en todo el tratado excepto en los §§ 7-8, donde Hermes, a pregunta de Tat, juega con los dos sentidos, verdad lógica (validez) y verdad óntica (realidad).

[6] Son los elementos primordiales, o inteligibles, constitutivos del mundo celeste. El sentido está claro en *SH* XXIII 18 (el agua y la tierra primigenias a partir de las que Dios modela los signos del Zodíaco, las

to de todos ellos: de fuego, de tierra y de agua y aire y sin embargo no es fuego, ni tierra, ni agua, ni aire, ni nada verdadero[7].

Si nuestra composición no tiene, en origen, nada de verdad, ¿cómo podría ver o expresar la verdad? Por eso sólo podrá conocerla si Dios lo quiere.

La falsedad de lo terrestre

3 Por tanto, Tat, las cosas terrestres no son verdad, sino meros remedos de la verdad, y ni siquiera todas sino sólo unas pocas.

4 Todo lo demás es falsedad e impostura, Tat, ilusión, constituido de mera apariencia, como imágenes; cuando esta apariencia recibe el flujo desde lo alto se convierte en imitación de la verdad, pero sin esa energía queda abandonada a su propia mentira; tal y como ocurre en una pintura, en la que la imagen muestra, sí, el cuerpo representado pero no es un cuerpo ella misma según el aspecto de lo que vemos: observamos que tiene ojos, pero no ve ⟨y orejas⟩ pero no oye absolutamente nada, también tiene, la pintura, todos los demás órganos, pero todos son falsedades que engañan totalmente la mirada de los espectadores, porque allí donde creen ver la verdad no hay en realidad sino mentiras.

5 La verdad, por tanto, sólo la ven cuantos son capaces de ver lo no falso; si somos capaces de ver y comprender cada

---

constelaciones) y § 54 (los elementos - dioses). En el mismo sentido aparecen en la teología egipcia: los cuatro elementos son las almas sucesivas del dios único, Ra es el fuego, Shu es el aire, Geb la tierra y Osiris el agua (YOYOTTE, *Pens. Egip.*, pág. 28); y en los *Papiros mágicos* (IV 490, Receta de inmortalidad): Fuego primero, agua primera, agua inmortal, aire inmortal, etc.

[7] Para la composición elemental del cuerpo humano, cf. *SH* XXIV 8 y XXVI 13-23 y nota *ad loc.*

una de estas cosas tal y como son en realidad compren remos y veremos cosas verdaderas, pero si (las considı mos) al margen de lo que son, nada verdadero compren remos ni conoceremos.

Entonces, padre, hay también verdad sobre la tierra [.

—Te equivocas, hijo, sobre la tierra no existe en m alguno la verdad ni puede llegar a haberla[8]; en todo caso que puede suceder es que algunos hombres comprendan guna cosa sobre la verdad porque Dios les haya conferid capacidad de visión.

—¿No hay nada verdadero, entonces, sobre la tierra?

—Cuando pienso y digo: «Todo es apariencia e sión», pienso y digo cosas verdaderas.

—¿Y no puede denominarse a eso 'verdad', a dec pensar cosas verdaderas?

—¿Y a qué si no? Es preciso pensar y decir lo que que no hay nada verdadero sobre la tierra; y, en efecto verdadero que no hay nada verdadero aquí abajo, ¿cć podría llegar a haberlo, hijo?

—Porque la verdad es la excelencia más perfecta mismo bien puro que no está ensuciado por la materia envuelto por ningún cuerpo; el bien que se manifiesta c nudo, inmóvil, magnífico e inmutable. Sin embargo, h las cosas de aquí, mira de qué clase son: incapaces de a ger el mismo bien, corruptibles, pasibles, disolubles, ı tables, en permanente cambio, convirtiéndose de unas otras.

---

[8] Comp. con los *Oráculos caldeos* (fr. 107): «No te obsesiones coı enormes límites de la Tierra, pues la planta de la verdad no existe s nuestro suelo». En ambos casos, una versión *a contrario* de PLATÓN *dro* 248b (la supraceleste llanura de la verdad, la pradera donde se m las almas).

10 —Por tanto, si las cosas no son verdaderas respecto a sí mismas, ¿cómo podrían ser verdaderas? Porque todo lo que cambia es mentira, no permanece en sí, sino que al adoptar las distintas apariencias nos muestra aspectos distintos.

La falsedad de lo humano

11 —Pero padre, ¿ni siquiera el hombre es verdadero?

—No lo es, hijo, en tanto que hombre, pues lo verdadero es lo que está constituido sólo de sí mismo y permanece idéntico a sí mismo, mientras que el hombre está compuesto de muchas cosas y no permanece en sí mismo, puesto que, mientras permanece en el cuerpo, cambia y se modifica de edad en edad y de apariencia en apariencia; hasta el punto que muchos padres ni siquiera reconocen a sus hijos tras un corto período de tiempo y lo mismo les sucede a los hijos con sus padres.

12 Por tanto, Tat, ¿cómo puede ser verdadero lo que cambia de tal modo que no puede ser reconocido?, ¿no habrá de ser, más bien, completamente falso, puesto que adopta apariencias tan distintas en sus cambios? Piensa que si hay algo verdadero es lo permanente y eterno, pero el hombre no es siempre, luego no es verdadero; el hombre es una cierta apariencia y la apariencia es una mentira sobresaliente.

La verdad de los cuerpos celestes

13 —Entonces, padre, tampoco serán verdaderos los cuerpos eternos, pues cambian.

—Evidentemente todo lo engendrado y cambiante no puede ser verdadero, pero ellos han nacido por obra del protopadre[9] y como han recibido (de él) la materia, pueden ser verdaderos; aunque ten-

[9] *Propátōr*, el término aparece también en *SH* IIB 3 y XXIII 10 (donde es el Demiurgo); en los *Papiros mágicos,* donde es un título de Helios (*PGM* IV 949) o del dios oculto e inefable (*ibid.*, XII 236) y en el gnosticismo: valentinianos, *ap.* IRENEO, *Adv. Haer.* I 1: «Había un Eón perfecto,

gan también algo de falso en razón de su cambio, pues nada de lo que no permanece en sí es verdadero.

—Pero padre, ¿a qué se le puede denominar verdadero? 14

—Verdad, sólo al sol, que, a diferencia de todas las otras cosas, no cambia sino que permanece en sí. Por eso le ha sido confiada, sólo a él, la tarea de producir todas las cosas en el cosmos, gobernándolas y haciéndolas en su conjunto. Por eso, lo venero y reverencio su verdad y, tras el uno y primero, lo reconozco como creador[10].

La verdad primera

—Y la verdad primera, ¿cuál sería, padre? 15

—El uno y único, Tat, que no está hecho de materia, que no habita en un cuerpo, que es incoloro, informe, inmutable, que no cambia, que es siempre.

La falsedad: el cambio y la corrupción

Porque lo falso, hijo, se corrompe. La 16 providencia de lo verdadero mantiene en la corrupción y envuelve y envolverá con ella a todas las cosas terrestres, pues la generación no puede constituirse sin la corrupción, que sucede a toda generación para que, de nuevo, existan las cosas[11]. En efecto, lo que nace, necesariamente llega a ser desde lo que se corrompe y, a su vez, lo nacido debe por necesidad corromperse para que no se detenga la generación de los seres. Considera este proceso

---

supraexistente... Llámanle Pre-principio, Pre-Padre y Abismo» (MONTSERRAT, *Gnósticos*, I, pág. 91 y su Apéndice I, pág. 252). Más interesante parece la precisión de JÁMBLICO *(Sobre los mist.* VIII 4): «Los egipcios anteponen al devenir un Demiurgo como Padre anterior *(Propátōr)* a aquél y distinguen la potencia viviente anterior al cielo y a lo que está en el cielo» (DES PLACES, pág. 198).

[10] Sobre el sol como demiurgo, cf. *CH* XVI 5 ss. y Apéndice I.

[11] Cf. *CH* III 4 y nota *ad loc. (apocatástasis).*

como el primer creador de la génesis de los seres. Sin embargo, las cosas nacidas de la corrupción no pueden ser sino falsas: nacen tan pronto unas tan pronto otras, pues es imposible que nazcan las mismas; y si no nace lo mismo, ¿cómo podría ser verdadero?

17 En consecuencia, hijo, si hay que denominarlas correctamente, a estas cosas hemos de llamarlas apariencias: al hombre apariencia de humanidad, al niño apariencia de niño, al joven apariencia de joven, al adulto apariencia de adulto, al anciano apariencia de anciano; porque ni el hombre es hombre, ni el niño es niño, ni el joven es joven, ni el adulto es adulto, ni el anciano anciano [12].

18 En suma, las cosas que cambian son falsas, tanto las pasadas como las presentes. Pero ten en cuenta, hijo, que estas actividades falsas de aquí abajo dependen de la verdad misma y que, si esto es así, afirmo que lo falso es obra de la verdad.

---

[12] Comp. todo el parágrafo (y § 11) con PLUTARCO, *E de Delfos* 18, 392a: «Pues nosotros en nada participamos del ser. Toda naturaleza mortal que está entre el nacimiento y la muerte presenta de sí misma una imagen inconsistente y una apariencia confusa e incierta. (...) nada de permanente ni de existencia real. Según Heráclito: 'no es posible bañarse dos veces en el mismo río'. Es por lo que el llegar a ser de la sustancia mortal no acaba en el ser, porque jamás cesa ni se detiene en su devenir: el cambio incesante del esperma produce el embrión, luego el bebé, después el niño, tras él el joven, el adulto, el hombre maduro y el viejo; y cada estadio de desarrollo niega los precedentes (...) El hombre maduro es destruido en la constitución del viejo, el joven se transformó en adulto, el niño en joven y el bebé en niño. El de ayer murió para dar el de hoy y el de hoy para dar el de mañana. Ninguno permanece, ninguno es idéntico a sí (...) No es natural cambiar y ser el mismo (...) y si no es el mismo, no existe» (COLE).

IIB

DE HERMES. DEL DISCURSO A TAT

TEMA: CONSECUENCIAS ÉTICAS DE LA DEFICIENCIA ONTOLÓGICA DE LO SENSIBLE

—Redacto este discurso, hijo, ante todo, por filantropía 1
y por piedad hacia Dios, pues ninguna piedad puede llegar a ser más justa que el comprender las cosas reales [13] y reconocer, al tiempo, gratitud al creador por ellas, algo que no cejaré de cumplir hasta el final.

—Pero padre, ¿qué se puede hacer para vivir la vida 2
convenientemente si en este mundo no hay nada verdadero?

—Ser piadoso, hijo. Y para ser piadoso en profundidad, cultivar la filosofía, porque sin ella es imposible ser piadoso en el más alto grado. Sólo quien llega a conocer cuántas cosas hay y cómo han sido ordenadamente dispuestas y por quién y para quién, dará gracias al creador de todo como a un buen padre, como a un diligente nutridor, como un tutor fiel; y al dar gracias será piadoso.

[13] *Tà ónta.*

3 Y al ser piadoso conocerá dónde está la verdad y qué es en sí misma, y, al conocerla, profundizará en su piedad [14]. Aunque el alma, mientras habita el cuerpo, hijo, jamás puede volverse lo suficientemente ligera como para aprehender el bien y la verdad reales, pues no puede deslizarse a lo contrario; pero aquella que conoce a su protopadre adquiere un maravilloso amor y olvido de todos los vicios y no puede apartarse del bien [15].

4 Ésta es hijo, ésta debe ser, la meta de la piedad, el que la alcanza vive convenientemente y muere feliz, pues su alma no ignora hacia dónde debe volar.

5 Una sola, hijo, es la vía de la verdad que nuestros ancestros [16] recorrieron y por cuyo transcurso alcanzaron el bien. Una vía en sí misma magnífica y fácil, pero difícil de seguir para el alma encarnada.

6 Porque primero ha de entrar en guerra consigo misma, dividirse profundamente y ser completamente derrotada por una de las partes. Pues se produce entonces un combate de uno (racional) contra dos (ira y deseo), uno intentando escapar, los otros descendiendo hacia abajo; una lucha y un gran combate entre las partes, una queriendo huir, la otra esforzándose por retenerla [17].

7 Que venza una u otra no implica lo mismo porque el uno se apresura hacia el bien [18], mientras los otros se asien-

[14] Es la alianza de piedad y conocimiento típica del hermetismo, una *religio mentis;* cf. *CH* VI 5 y nota *ad loc.*

[15] Sobre el cuerpo como obstáculo para una vida virtuosa, cf. *CH* VI 3 y nota *ad loc.*

[16] En *CH* X 5 nuestros ancestros son Urano y Crono.

[17] Un combate, una guerra; es la lucha de la piedad, descrita en *CH* X 19. Sobre la parte irracional del alma, cf. *CH* I 24 y nota *ad loc.*

[18] Apresurarse hacia el bien es una imagen de PLATÓN *(Teeteto* 176a): «Hay que elevarse de este mundo hacia lo alto apresurándose». Y la en-

tan en la maldad, el uno ansía ser libre, los otros desean l esclavitud. Si son 'los otros' los derrotados, permanecen e sí mismos, abandonados por la parte rectora, pero si es 'e uno' el vencido, se ve arrastrado con ellos y aprisionado pc los dos, de modo que sufre el castigo de su estancia en est mundo.

Esta es, hijo, la guía del camino hacia lo alto: antes de fin, es preciso que tú abandones el cuerpo, venzas en la lu cha de la vida y, tras la victoria, comiences entonces la as censión.

---

contramos, p. ej., en los *Oráculos caldeos* (fr. 115): «Es necesario que apresures hacia la luz ... desde donde el alma te ha sido enviada».

III

DEL MISMO (DE HERMES)

TEMA: CONCEPTO Y CLASES DE ALMAS

Toda alma es inmortal y está siempre en movimiento[19], 1
pues, tal y como quedó dicho en los *Tratados Generales*, los movimientos proceden o bien de las energías[20] o bien de los cuerpos.

Decíamos también que el alma ha nacido de una cierta 2
sustancia, no material, pues si el alma es incorpórea esa sustancia debe serlo también[21]. Y ello porque todo lo que ha llegado a ser, por necesidad ha llegado a ser de otra cosa.

[19] Cf. *SH* XVI 1 (el alma está siempre en movimiento, un movimiento autónomo del pensar) y DH II 1 (el alma es el necesario movimiento adaptado a todo cuerpo). Inmortalidad y movimiento del alma están relacionados desde PLATÓN, *Fedro* 245c (lo que se mueve a sí mismo es inmortal, si lo que se mueve a sí mismo no es otra cosa que el alma, el alma es ingénita e inmortal).

[20] Sobre las energías, cf. *SH* IV 6 y nota *ad loc.* (son fuerzas cósmicas o influencias astrales).

[21] Cf. *CH* X 7 (las almas proceden del Alma del todo) y nota *ad loc.*; también *SH* XXIII 14 (las almas son modeladas a partir de la sustancia *Psýchōsis* procedente del mismo *pneûma* de Dios).

3 Vemos, por tanto, que a cuantos seres la corrupción sucede a la generación, a éstos, por necesidad les acompañan dos movimientos: el del alma, por el cual son movidos y el del cuerpo, por el cual crecen, perecen y se disuelven cuando el cuerpo se disuelve. Así defino el movimiento de los seres corruptibles.

4 El alma está siempre en movimiento, porque tanto se mueve ella misma como activa el movimiento de otras cosas. Según este razonamiento, en fin, el alma es inmortal y está siempre en movimiento, teniendo al movimiento como actividad propia.

5 Especies de almas: divina, humana, irracional.

6 El alma divina es la energía de su cuerpo divino pues lo mueve y se mueve en él; en efecto, tras alejarse de los seres vivos mortales, ya separada de sus partes irracionales, pasa al cuerpo divino y se mueve en él como agitada con un movimiento perpetuo, girando conjuntamente con el todo[22].

7 El alma humana posee algo de divino, pero se traban también a ella las partes irracionales, la ira y el deseo; que son, sin duda, también inmortales, puesto que ellas mismas son energías, pero energías de cuerpos mortales. Por eso se encuentran muy alejadas de la parte divina, del alma que está en el cuerpo divino. Sin embargo, tan pronto como la parte divina entra en un cuerpo mortal, acuden aquéllas de nuevo y, con su llegada, nace siempre un alma humana[23].

---

[22] El alma divina, es decir, el *noûs,* el alma astral; cf. *CH* I 26, X 7-9, 16 (tras la muerte el *noûs* adquiere un cuerpo de fuego e inicia su revolución por todo el espacio) y notas *ad loc.* Una creencia que procede de la religión egipcia (cf. Plutarco, *Isis* 21, 359d, y Hani, *Rel. égyp.*, pág. 200).

[23] El alma humana, es decir, el alma divina *(noûs)* en tanto que unida al alma irracional (ira y deseo).

El alma de los irracionales está constituida por la ira y el deseo, y es por eso que estos seres vivos son llamados irracionales, porque carecen de la parte racional del alma[24].

Considera en cuarto lugar el alma de los inanimados que activa su movimiento desde fuera de los cuerpos; ella misma debe estar en el cuerpo divino, movida y moviendo, al pasar, a los cuerpos[25].

---

[24] El alma irracional, es decir, lo irascible y lo concupiscible; cf. al respecto, *CH* I 24 y nota *ad loc.* Y la discusión del siguiente fragmento (*SH* IV 1-5): contraposición de instinto e inteligencia.

[25] ¿El alma de los inanimados? Puede tratarse del *pneûma* (cf. *CH* IX 7 y nota *ad loc.*) o de las energías (cf. *SH* IV 12), que activan no sólo los cuerpos animados sino también los inanimados.

IV

DE HERMES. DE LOS DISCURSOS A TAT

TEMA: SOBRE LAS ENERGÍAS

SINOPSIS

1. Conducta inteligente y conducta instintiva (1-5) [Comentario de SH III 8].

2. Sobre las energías.

   2.1. Naturaleza y actividad (6-14):

      2.1.1. Actúan en y desde los cuerpos (6-7).
      2.1.2. Cooperan con el alma (8).
      2.1.3. Modo de actividad (9-14): a) Sobre los seres animados; b) Sobre los seres inanimados.

   2.2. Clasificación (15-16):

      —Astrales y sublunares.
      —Universales y parciales (Genéricas e individuales).

   2.3. Energías y sensibilidad (17-23).

      2.3.1. Diferencias (17-18, 23). Las energías son incorpóreas, inmortales y celestes. La sensibilidad es corpórea, mortal y terrestre.

2.3.2. Tipos de sensibilidad (20-22). De los seres inanimados. De los seres animados: irracionales y racionales.

I
Conducta inteligente y conducta instintiva

1 —Perfectamente me has explicado todas estas cosas, padre, pero instrúyeme ahora sobre algo más. Decías en alguna parte que la ciencia y el arte son actividades de la parte racional, ahora dices que los animales irracionales son y se les denomina así por estar privados de la razón; de estas premisas se deduce, necesaria y evidentemente, que los animales irracionales, al carecer de la parte racional, no participan ni de la ciencia ni del arte[26].

2 —Necesariamente, hijo.

—Entonces, padre, ¿cómo explicar que observemos a algunos irracionales hacer uso de la ciencia y el arte, como por ejemplo a las hormigas, que hacen acopio de provisiones para el invierno, o a las aves, que construyen sus nidos, o, en fin, a los tetrápodos, que son capaces de reconocer sus propias guaridas[27]?

---

[26] Continúa el tratado anterior en lo relativo al alma de los irracionales: su conducta está regulada por el instinto, una energía universal. Probablemente se trate del *pneûma*.

[27] La opinión de Tat es compartida por PORFIRIO *(Sobre la abstinencia* III 2): «Llevados por su egoísmo, llaman irracionales a todos los animales sin excepción, queriendo significar con ello que su total carencia de raciocinio se debe a su irracionalidad. Sin embargo... no sólo se puede observar que todos los animales tienen razón, sino que en muchos de ellos se da con una base sólida para aspirar a la perfección, etc.». La exposición completa, sobre el lenguaje en los animales *(ibid.* III 1-10), es muy semejante a la de *SH* IV 1-5.

—Estas cosas, hijo, no las hacen por ciencia o arte sin por instinto. La ciencia y el arte son cosas que se enseñan, pe ro ninguno de los irracionales es instruido de ningún modo; l que es resultado del instinto se produce por una energía un versal, mientras que lo que es producto de la ciencia y el art sólo sobreviene a los que saben, no a todos, por tanto, pues l que se da en todos es activado por la naturaleza.

Por ejemplo, todos los hombres miran hacia arriba[28], pe ro no todos los hombres son músicos, ni todos son arqueros ni cazadores, ni tantas otras cosas, sino que sólo algunos d ellos han aprendido alguna cosa por la activación de la cien cia y el arte.

Del mismo modo, si algunas hormigas actuasen comc decías y otras no, podrías afirmar, con razón, que es po ciencia que se comportan de esa forma y por arte que alma cenan provisiones; pero puesto que todas son impelidas po el instinto a hacer eso aun sin quererlo, es evidente que nc es por ciencia o arte que se comportan así.

2
Sobre las energías. Naturaleza y actividad

Las energías, Tat, aun siendo ellas mismas incorpóreas, están en los cuerpos y actúan a través de ellos. Por eso, Tat, en tanto que incorpóreas, afirmo que ellas mismas son inmortales, pero, en la medida en que no pueden actuar sin los cuerpos, afirmo que existen siempre en un cuerpo[29].

---

[28] Es decir, su misma anatomía los destina a contemplar el cielo y observar sus eternas revoluciones. Para Posidonio es lo específico del hombre *(ap.* Cumont, *Astrology,* pág. 57). Para Cicerón *(Nat. Deo.* II 140): la providencia divina hizo a los hombres «*excitatos, celsos et erectos* sobre la tierra, para que, al observar el cielo, pudieran acceder al conocimiento de los dioses... al contemplar las cosas superiores y celestes, un espectáculo al que no tiene acceso ningún otro género animado».

[29] Las energías son las fuerzas cósmicas, instrumentos de la acción divina, que gobiernan el cosmos (cf. *CH* X 22 y XII 21-22); son manifesta-

7 En efecto, todo lo que, sometido a la providencia y a la necesidad, ha llegado a ser con relación a algo o a causa de algo, no puede permanecer nunca sin realizar su propia actividad; pues lo que es será siempre, al ser ello su cuerpo y su vida. De estas premisas se concluye que los cuerpos serán siempre. Por eso he dicho que la misma acción de crear cuerpos es una energía eterna.

Es decir, dado que los cuerpos terrestres son disolubles, que es preciso que existan cuerpos como lugares e instrumentos de las energías, que las energías son inmortales y que lo inmortal es siempre, entonces también es una energía la corporificación, si existe siempre.

8 Las energías acompañan al alma; aunque no acceden (a ella) todas a la vez, sino que unas actúan junto con el alma en el preciso momento de nacer el hombre, ocupándose de las partes irracionales, mientras que las otras, las más puras, actúan a lo largo de los cambios en el desarrollo, cooperando con la parte racional del alma[30].

9 Por tanto, esas mismas energías dependen de los cuerpos: por una parte, las corporificadoras llegan a los cuerpos

---

ciones dinámicas del mismo Dios, en ocasiones personificadas como demonios (*CH* XVI 3 y *SH* XXIII 61), en último término, como se afirma en el *Asclepio*, se trata de las influencias astrales que permean el mundo: «De los seres celestes (...) emana un flujo abundante que penetra a través de las almas, por entre la naturaleza de las cosas» (*Asc.* 3). Comp. también con el *pneûma* de *CH* IX 7 (y nota *ad loc.*). JÁMBLICO corrobora la doctrina hermética: «... los cuerpos que están sometidos a (los astros) tienen también unas potencias infinitas, unas, sólidamente establecidas en los cuerpos divinos, otras que, procediendo de ellos, descienden hacia la naturaleza del mundo y el mundo mismo, se difunden ordenadamente a través de todo el devenir y se extienden hasta los individuos» (DES PLACES, pág. 69).

[30] Comp. con *CH* XVI 16: «Si brilla sobre el hombre, en la parte racional, un rayo a través del sol... sus demonios se vuelven impotentes; pues ninguno puede nada contra un rayo divino».

mortales desde los cuerpos divinos, por otra, cada una de ellas actúa bien sobre el cuerpo, bien sobre el alma; aunque en realidad ⟨no⟩ tengan relación con el alma separadamente del cuerpo; pues las energías son siempre, pero el alma no siempre está en un cuerpo mortal, puede existir sin él, mientras que las energías no pueden existir separadamente de los cuerpos.

—Éste es un discurso sagrado, hijo. Sin el alma el cuer- 10
po no puede constituirse, aunque pueda ser algo.

—¿Qué quieres decir con eso, padre?

—Considéralo de este modo, Tat: cuando el alma se separa del cuerpo, el cuerpo mismo continúa en su lugar; y durante el período de esta permanencia es activada su disolución y se convierte en algo invisible; pero esto no puede sufrirlo el cuerpo sin energía, de modo que la misma energía permanece en el cuerpo tras la separación del alma.

En esto estriba la diferencia entre el cuerpo inmortal y el 11
mortal: el inmortal está constituido de una sola materia, el otro no, el uno activa, el otro padece (pues, en todo, el que activa, domina, el que es activado, es dominado), el que domina, comandante y libre, conduce, el esclavo es conducido.

Las energías activan no sólo los cuerpos animados sino 12
también los inanimados, es decir, las maderas, las piedras y cosas similares; los acrecientan, los hacen fructificar, madurar, consumirse, disolverse, descomponerse y pulverizarse, en suma, efectúan aquellas cosas cuantas pueden sufrir los cuerpos inanimados. Pues se llama energía precisamente a esto, al producirse cualquier cosa en algún momento.

Es preciso que siempre haya producción de muchas co- 13
sas, o mejor, de todas, porque el cosmos jamás está desprovisto de uno solo de los seres, ya que, por su movimiento,

los concibe permanentemente en sí mismo; unos seres, que, a su vez, nunca podrán librarse de la corrupción.

14 Por tanto, se ha de entender que toda energía es siempre, cualquiera que ella sea y en cualquier cuerpo.

Clasificación

15 De las energías, unas son propias de los cuerpos divinos, otras de los corruptibles, unas son universales, otras son específicas[31], unas son propias de los géneros, otras de cada una de sus partes.

Las divinas actúan sobre los cuerpos eternos y son perfectas en la medida en que actúan sobre cuerpos perfectos; las parciales actúan a través de cada uno de los géneros de seres; las específicas, en fin, sobre uno de los seres en concreto.

16 Este discurso nos lleva pues a la conclusión, hijo, de que todas las cosas están llenas de energías: dado que necesariamente las energías están en los cuerpos y en el cosmos hay muchos cuerpos, concluyo que las energías son más numerosas que los cuerpos, porque, a menudo, en un sólo cuerpo hay, no una, sino dos o incluso tres energías, sin contar con las energías universales concomitantes. Llamo energías universales a las que, siendo corpóreas, llegan a ser a través de las sensaciones y movimientos; y que son energías imprescindibles para que pueda constituirse el cuerpo[32]. Hay además otras energías específicas a las almas de

---

[31] *Katholikaí... idikaí*, comp. con Jámblico *(Sobre los mist.* IV 9): «...las potencias que hay en el Cosmos, todas, tantas y tales que son, actúan de una manera sobre los universales, de otra sobre los particulares, a causa de la debilidad dividida de éstos»; *(ibid.,* V 20): «para cada porción del Cosmos hay un cuerpo, el que nosotros vemos, pero también las potencias particulares incorpóreas asociadas a los cuerpos» (Des Places, págs. 154 y 174).

[32] Es lo que dice Aristóteles *(Acerca del alma* III 12, 434a30): «El animal posee necesariamente la sensación, pues la naturaleza no hace na-

los hombres (que se manifiestan) a través de las artes, las ciencias, las ocupaciones y las acciones.

Por tanto, las sensaciones acompañan a las energías, o mejor, las sensaciones son efectos de las energías.

Energías y sensibilidad

Fíjate ahora, hijo, en la diferencia que hay entre energía ⟨y sensación: la energía⟩ es enviada de arriba, la sensación, que está en el cuerpo y tiene en él su esencia, recibe la energía y la hace visible, como si la corporificara; por eso digo que las sensaciones son corpóreas y mortales, ya que duran tanto tiempo cuanto dura el cuerpo, nacen con él y con él mueren.

Los cuerpos inmortales, por su parte, no tienen sensación, en tanto que constituidos de una sustancia tal. Veámoslo: si la sensación no significa otra cosa que el hecho de sobrevenir al cuerpo lo bueno o lo malo, o, por contra, su deficiencia, y si a los cuerpos eternos nada les sobreviene ni nada les falta, entonces la sensación no puede producirse en ellos.

—Por tanto, padre, en todo cuerpo la sensación siente.

—En todo cuerpo, hijo, las energías actúan en todos los cuerpos.

—¿Incluso en los inanimados, padre?

—Incluso en los inanimados, hijo. Pero hay diferencias entre las sensaciones: las de los racionales se producen con la razón, las de los irracionales sólo son corpóreas, mientras que las de los inanimados, aunque sean en efecto sensaciones, sólo llegan a ser pasibles a través del crecimiento y la

da en vano. Pues si todo cuerpo estuviera dotado de movimiento de progresión, pero desprovisto de sensación, perecería sin alcanzar su fin, obra propia de la naturaleza... Por otra parte, es imposible que un cuerpo sea dotado de un alma y de una inteligencia capaz de juzgar sin poseer la sensación... etc.» (Barbotin).

disminución. —Lo pasible y lo sensible penden de una misma altura y se reunen en el mismo punto por causa de las energías—.

21 En los seres animados hay otras dos energías que acompañan a sensaciones y pasiones, son la tristeza y la alegría[33]; ellas están presentes en todas las sensaciones del viviente animado y, aún más, en las del racional. Por eso afirmo que estas especies [especies de pasiones] son las que mayor poder tienen sobre los vivientes racionales. [Las energías están en actividad, las sensaciones hacen visibles las energías].

22 La tristeza y la alegría, al ser corpóreas, son puestas en movimiento por las partes irracionales del alma, y por eso digo que ambas son perjudiciales, pues la alegría produce la sensación acompañada de placer y eso es, al punto, causa de muchos males para el que la experimenta, mientras que, la tristeza, genera los dolores y las penas más violentas; con razón han de ser ambas perjudiciales.

23 —¿La sensación, padre, sería por igual propia del alma y del cuerpo[34]?

---

[33] La distinción entre alma racional, alma sensitiva y alma vegetativa o nutritiva, procede de ARISTÓTELES (p. ej., *Nicómaco* I 13, 1102b). Que la sensación va acompañada de tristeza y alegría procede también de ARISTÓTELES, cf. *Acerca del alma* II 2, 413b10; *De somno* 454b29 (BERNABÉ, pág. 262) y *De sensu* 436a7 *(ibid.,* pág. 183). En otros lugares de los *Hermetica*, tristeza y alegría son enfermedades del alma (cf. *DH* IX 4; *CH* XII 2 y XIII 7-8); es la influencia de PLATÓN *(Timeo* 42a: en las almas incorporadas nace el amor, el placer, el sufrimiento, el miedo y la ira).

[34] Una cuestión que también se plantea ARISTÓTELES *(De sensu* 436a-6): «parece que los atributos más importantes de los animales... son comunes al alma y al cuerpo, como por ejemplo, sensación, pasión, deseo y, en general, apetito, además de placer y dolor» (BERNABÉ, pág. 183). Y también aparece, aunque referida a los sueños, en *CH* IX 2 (la sensación está repartida entre cuerpo y alma; y nota *ad loc.).*

—Pero hijo, ¿qué entiendes por 'sensación propia del alma'?, ¿acaso no es el alma incorpórea y la sensación cuerpo?

—⟨Cuerpo⟩ sería la sensación, padre, que se encuentra en un cuerpo.

—Tienes razón, hijo, pero, si la colocáramos en un cuerpo ⟨como incorpórea⟩, la convertiríamos en algo igual al alma y a las energías, pues de éstas decimos que están en los cuerpos en tanto que incorpóreas; pero la sensación no es energía, ni alma, ni ningún otro incorpóreo distinto de éstos que decimos; ahora bien, si no es incorpórea ha de ser un cuerpo, pues es preciso que los seres sean o cuerpos o incorpóreos.

V

DE HERMES. DE LOS DISCURSOS A TAT

TEMA: SOBRE EL SUEÑO

El señor y creador de todos los cuerpos eternos, Tat, 1
creó de una vez por siempre y ni ha vuelto a crear ni sigue creando. Pues los dejó marchar, confiados a sí mismos y enlazados unos con otros, sin carecer de nada en tanto que eternos; pues en caso de necesitar algo, no será sino del socorro mutuo, pero no de ningún suplemento externo, porque son inmortales. Y es que, como cuerpos nacidos de él, necesariamente habían de tener tal naturaleza[35].

Pero nuestro creador, que es en un cuerpo[36], nos creó a 2
nosotros y crea permanentemente y creará en el futuro cuerpos disolubles y mortales; no se le permitió imitar a su hacedor, por la simple razón de que es imposible, pues si uno creó a partir de la sustancia primera que es incorpórea, el

[35] Comp. con *Asc.* 29 (Dios provee eternamente de la vida misma; pero esta provisión la hizo de una vez por todas).

[36] Nuestro creador es el sol (cf. *CH* XVI 18 y Apéndice I); o el cosmos (celeste; cf. *CH* VIII 5 y nota *ad loc.).*

otro nos creó de la sustancia corpórea[37], ella misma engendrada.

3 Parece evidente entonces, si el razonamiento es correcto, que aquellos cuerpos son inmortales, en tanto que constituidos a partir de la sustancia incorpórea; mientras que los nuestros son disolubles y mortales, en tanto que nuestra materia está constituida de elementos corpóreos.

4 Por eso, a causa de su debilidad, están necesitados de un auxilio continuo. En efecto, ¿cómo podría resistir los avatares la ligazón de nuestro cuerpo si no recibiera algún alimento, procedente de los elementos semejantes?, ¿cómo si no se nos diera consistencia cada día? Pues de la tierra, del agua, del fuego y del aire nos llega un flujo que, recreando nuestros cuerpos, mantiene unida nuestra morada.

5 De modo que, en cuanto a los movimientos somos extremadamente débiles, y no podemos mantenerlos ni siquiera durante todo un día, pues ten por seguro, hijo, que si no diéramos reposo a nuestros cuerpos por las noches, no resistiríamos una sola jornada. Por eso, el creador, que es bueno[38] y que sabía todo esto de antemano, creó el sueño para que el ser vivo pudiera permanecer ⟨...⟩ de la fatiga del movimiento, y dispuso para cada uno, sueño y vigilia, una porción igual de tiempo, incluso mucho mayor para el descanso.

---

[37] La doctrina procede de PLATÓN (*Timeo* 41c): el Demiurgo encarga a los dioses astros la fabricación de las especies mortales, porque «si las hiciera nacer yo mismo, si ellas participaran a mi través de la vida, serían iguales a los dioses. Con el fin, pues de que, por una parte estos seres sean mortales y que, por otra, el todo sea realmente un todo, aplicaos según vuestra propia naturaleza a fabricar esos seres vivos» (RIVAUD).

[38] También procede de PLATÓN, *Timeo* 29e (El Demiurgo, que era bueno...).

Comprendes ahora, hijo, la fundamental importancia de la actividad del sueño, que es contraria a la del alma, pero no de menor importancia que ella; pues si el alma es la energía del movimiento, del mismo modo, los cuerpos no pueden vivir sin el sueño. Pues es relajamiento y descarga de las articulaciones de los miembros, y que actúa, desde el interior, dando consistencia al cuerpo con la materia introducida [39], definiendo con precisión lo que conviene a cada parte: el agua a la sangre, la tierra a los huesos y dientes, el aire a los nervios y venas y el fuego a la vista [40]. Por eso el cuerpo disfruta en el más alto grado cuando el sueño le activa este placer.

6

7

[39] Cf. ARISTÓTELES, *De somno* 455a: «La parte nutritiva ejercita más su función durante el sueño que en la vigilia, pues es en el sueño cuando se nutre y crece más» (BERNABÉ, pág. 262).

[40] La doctrina procede de PLATÓN, *Timeo* 45b: «Entre todos estos instrumentos, modelaron en primer lugar los ojos portadores de luz (...) esta suerte de fuego, que no quema, sino que solamente provee de luz (...) hicieron de modo que el fuego puro que reside en nuestro interior y que es hermano del fuego exterior, pasase a través de los ojos de forma sutil y continua» (RIVAUD); también 67e-68a. Pero, como puntualiza 'Orfeo' en *SH* XXIII 36, «podemos ver merced a lo que irradia luz, los ojos por sí mismos no ven». Es la opinión de ARISTÓTELES, *De sensu* 437b11: «Si la vista fuera fuego, como dice Empédocles y como está escrito en el *Timeo*, y si la visión se produjera al salir luz del ojo como una linterna, ¿por qué no puede ver también en la oscuridad?» (BERNABÉ, pág. 188).

VI

DE HERMES. DEL DISCURSO A TAT

TEMA: SOBRE LOS SERES CELESTES

Los decanos zodiacales

—En los anteriores *Tratados Generales,* dijiste que me darías ocasión de instruirme sobre los treinta y seis decanos[41]; demuéstrame ahora lo referente a ellos y su influencia. 1

—No hay ningún impedimento, Tat; es más, pudiera ser que éste fuera el más importante y el de más alto rango de todos mis discursos. Figúrate las cosas del siguiente modo.

Ya te he hablado del círculo del Zodíaco o Zooforo, de los cinco planetas, del sol, de la luna y de cada uno de sus círculos. 2

—Sí, de eso ya me hablaste, Trimegisto.

---

[41] Son los dioses zodiacales, tres por signo del Zodíaco, treinta y seis en total. Su origen es egipcio; véase en el Apéndice II un resumen de la doctrina expuesta en el *Liber hermetis,* así como los nombres de los decanos y las principales fuentes teóricas. En los *Hermetica* aparecen sólo, aparte de aquí, en *SH* XXII (influencias astrológicas en el momento del nacimiento) y en *Asc.* 19 (los treinta y seis decanos sometidos al Pantomorfo, el Zodíaco).

OTECA ... VERSITARIA ... ICO, D. F.

—Bueno, pues quisiera que, al considerar lo referente a los treinta y seis decanos, no dejaras de tener presentes estas cosas, para que este discurso sobre ellos te resulte inteligible.

—Las recuerdo, padre.

3 —He dicho en algún lugar, hijo, que existe un cuerpo que abarca todo el conjunto de las cosas; imagínatelo en forma de círculo, porque ésta es la forma que tiene el todo.

—Con esta forma que dices me lo imagino, padre.

—Bueno, pues los treinta y seis decanos están ordenadamente dispuestos debajo del círculo de este cuerpo, es decir, entre el círculo del todo y el del Zodíaco[42], de modo que separan a ambos círculos, de una parte levantando a aquél y,
4 de otra, delimitando el del Zodíaco; son transportados conjuntamente con los planetas, alternativamente con los siete[43], y tienen la misma potencia que el movimiento del todo. Además los decanos retienen al cuerpo que envuelve todas las cosas —pues si girara libremente, al contener todas las cosas, su movimiento sería extremado— a la vez que apre-

---

[42] Esta posición puede entenderse sobre un mapa estelar, es decir, una representación bidimensional: las constelaciones zodiacales describen un círculo perfecto, la eclíptica celeste, 'por encima' de ellas, constituyendo un segundo círculo que circunscribe al anterior, están las constelaciones decánicas como límite del cielo. Sin embargo, en esta representación, queda sin explicar la situación de las constelaciones 'interiores' a la eclíptica; tal vez sean los 'viceministros' del § 12, las estrellas fijas que 'flotan en el cielo'. El problema debe provenir de la misma astronomía egipcia, que hubo de integrar el Zodíaco babilónico en su propio mapa estelar con todas las estrellas fijas en el mismo plano o esfera, pero sin rebajar de rango a sus dioses estelares; la solución fue ascenderlos geográficamente con respecto al Zodíaco multiplicando las esferas celestes; sobre esta cuestión, cf. BOLL, *Sphaera*, págs. 158 ss. (constelaciones egipcias, dioses respectivos y origen babilónico del Zodíaco).

[43] Es decir, se mueven conjuntamente con la 'facies' del correspondiente planeta en el domicilio zodiacal correspondiente, no con el planeta; 'alternativamente', es decir, alternándose la serie de planetas en grupos de tres por cada signo zodiacal (para los aspectos técnicos, cf. Apéndice II).

suran a los otros siete círculos[44] que se mueven con un movimiento más lento que el del todo. Y así, tanto estos (círculos) como el del todo, se mueven en la forma necesaria.

Advertimos, por tanto, que los decanos (ejercen su influen- 5
cia sobre) las esferas de los siete y sobre el círculo total, o mejor, que, como centinelas de todo lo que hay en el cosmos, influyen sobre todas las cosas, manteniendo unido el conjunto y custodiando la ordenada disposición de todas las cosas.

—Me lo imagino como dices, padre.

—Piensa además, hijo, que los decanos son impasibles en 6
todo lo que afecta a los demás astros, pues no son retenidos en su carrera de forma que se detengan, ni vuelven sobre sus pasos al ser obstaculizados y ni siquiera se ven cubiertos por la luz del sol, lo que padecen los demás astros. De modo que, libres por encima de todas las cosas, como guardianes esmerados y vigilantes del todo, se ocupan de él día y noche[45].

—¿Y no ejercen también, padre, alguna influencia sobre 7
nosotros?

—La más grande, hijo. Si influyen sobre los astros, ¿cómo no van a tener ascendente sobre nosotros, sobre cada uno en particular y sobre todos en general?

Sin ir más lejos, la energía de todos los acontecimientos 8
universales, hijo, procede de ellos; por ejemplo —y piensa lo que voy a decir— los cambios de reyes, las sublevaciones de ciudades, las hambres, las pestes, los reflujos de la mar y los seísmos de la tierra. Piensa que nada de esto sucede sin la energía de los decanos[46].

---

[44] Son la última esfera del cosmos que 'retiene' o 'apresura' a las demás. Son por tanto el principio y la ley del movimiento de las demás esferas y del conjunto.

[45] La veinticuatro horas, un decano cada cuarenta minutos. Cada decano abarca, por tanto, cuarenta minutos al día y diez dias al año, es decir, diez grados del círculo del Zodíaco; de ahí su nombre: *dekás*.

[46] En *CH* XVI 10 son los demonios, intermediarios del sol, los causantes de desórdenes y catástrofes.

9 Ten en cuenta además que si los decanos están al cuidado de los astros y nosotros estamos sometidos a los siete, ¿no te das cuenta que ha de llegar hasta nosotros alguna influencia de aquéllos, bien que se trate de sus hijos (los demonios), bien a través de los planetas?

10 —¿Qué forma puede tener el cuerpo (de los hijos), padre?

Los demonios

—Vulgarmente se les denomina demonios, sin embargo no constituyen una clase particular, ni tienen cuerpos distintos de un tipo de materia especial, ni son movidos por un alma como nosotros, sino que son energías procedentes de los treinta y seis dioses.

11 Respecto a los decanos, piensa además, Tat, que uno de sus efectos es que eyaculan sobre la tierra las denominadas Tanas, unas salvíficas, otras absolutamente destructoras.

Las estrellas fijas

12 Y que, a lo largo de su traslación en el cielo, van generando otros astros como viceministros[47] que les sirven también como servidores y soldados; y estos astros, entremezclados por los decanos, circulan suspendidos en el éter, ocupando todo este lugar para

[47] *Hypoleitourgoí.* Para GUNDEL, «Estos 'liturgen' son las estrellas fijas que se encuentran en el dominio de los decanos o cuyo orto se produce, en el norte y en el sur, simultáneamente a los decanos» (*Dekane*, pág. 266). JÁMBLICO (*Sobre los mist.* IX 2) alude también a ellos: «Los artífices de lo natural, designan (al demonio personal) a partir de los decanos, de los *leitourgoí*, de los signos zodiacales... etc.» (DES PLACES, pág. 202). Y FÍRMICO, *Mathesis* II 4, 4-6 (KROLL-SKUTSCH): «Algunos (los egipcios)... aplicaron a cada decano tres *numina* a los que denominaron *munifices* o *liturgos*, de modo que, en cada signo, encontrarás nueve *munifices* y cada grupo de tres regido por un decano. A la vez... subdividen estos nueve *munifices* en una infinidad de potencias divinas, a las que atribuyen toda suerte de calamidades... en fin, todos los acontecimientos imprevistos».

que no haya allá arriba ningún espacio vacío de astros; además contribuyen a organizar el todo y tienen su propia energía, subordinada, eso sí, a la de los treinta y seis. De ellos proceden tanto las destrucciones que se producen en las regiones de los distintos seres vivos animados como la multitud de los animales destructores de frutos.

La Osa mayor

Sujeta a éstos está la denominada Osa (Mayor), en el medio del Zodíaco, que consta de siete estrellas y que tiene como contrapeso otra (Osa) sobre su cabeza. Su actividad se asemeja a la de un eje, pues no tiene ocaso ni orto, permanece fija en el mismo lugar y da vueltas en torno al mismo punto, mientras activa la ⟨...⟩ del círculo del Zodíaco y posibilita que el todo pase de la noche al día y del día a la noche[48]. 13

Después de la Osa hay otro coro de astros, a los que no nos hemos dignado denominar, pero los que vengan tras de nosotros continuando nuestra tarea, les darán nombre. 14

Las estrellas fugaces

En el espacio sublunar existen otros astros perecederos e inactivos, que sólo son consistentes durante breve tiempo; estos astros, que son exhalados desde la misma tierra[49] hacia el aire próximo, los vemos disolverse ante nosotros y tienen una naturaleza se- 15

---

[48] Sobre la Osa Mayor cf. *CH* II 7 y nota *ad loc.*

[49] Exhalados = *anathymiómenoi*. El término y la idea son comunes a los estoicos, que condensaban los astros a partir de las exhalaciones terrestres (*sidera nutrienda ex mari magna* [*ap.* Aecio, *Placita* II 17, 4 = *SVF* II, fr. 690]). La idea aparece también en *De Mundo* 394a9 (Apuleyo, 305), que explica los meteoros como resultado de las exhalaciones procedentes de la tierra, las húmedas producen la lluvia y el resto de meteoros, mientras que de las secas «nacen los vientos, los *pneúmata*, los rayos y otras variedades innumerables de fenómenos ígneos» (Beaujeu, pág. 128).

mejante a la de los animales inútiles de la tierra, pues no nacen sino para morir, como por ejemplo, las moscas, las pulgas, los gusanos y otros animales parecidos; pues son unos seres, Tat, que no tienen ninguna utilidad ni para el cosmos ni para nosotros, sino que, por el contrario, molestan y disgustan como consecuencias que son de la naturaleza y por la superfluidad de su nacimiento. Lo mismo ocurre con los astros exhalados desde la tierra, que no llegan a la región superior —no pueden, pues suben desde abajo— al ser muy pesados y tender hacia abajo; unos astros que, en razón de su propia naturaleza, se disgregan rápidamente y, ya disueltos, se precipitan de nuevo sobre la tierra sin haber activado nada sino sólo removido el aire sobre ella.

Los cometas

16 Hay, en fin, otro tipo de astros, denominados cometas, que aparecen en el momento oportuno y, tras un corto período de tiempo, desaparecen de nuevo; no tienen orto ni ocaso, no se disuelven y se constituyen en mensajeros visibles y heraldos de acontecimientos de carácter universal que estén a punto de suceder; su sede está situada debajo del círculo del sol. De modo que, cuando algo está a punto de suceder en el mundo, aparecen los cometas y, tras manifestarse durante unos pocos días, se encaminan, de nuevo, hacia la región bajo el círculo solar, permaneciendo allí invisibles, tras haberse mostrado unos por el este, otros por el norte, otros por el oeste, y otros, en fin, por el sur. Por eso los denominamos adivinos. Tal es la naturaleza de los astros.

17 Date cuenta que *astéres* no significa lo mismo que *ástra: astéres* son los que flotan en el cielo, mientras que los *ástra* están (fijos) en el cuerpo del cielo y se mueven conjuntamente con él, y es a doce de éstos a los que denominamos signos del Zodíaco.

Epílogo piadoso

Aquel que no ignora estas cosas puede comprender exactamente a Dios, es más, si es preciso hablar con audacia, puede verlo con sus propios ojos, y, tras haberlo visto, llegar a ser feliz. 18

—Feliz debe ser, en verdad, padre, quien ha podido ver a Dios.

—Pero es imposible acceder a esta felicidad estando en el cuerpo, hijo; es preciso primero ejercitar al alma en este mundo para que, mientras se halla donde le es posible ver, no se extravíe de camino.

Porque cuantos hombres amen su cuerpo, no accederán 19
jamás a la visión de lo bello y bueno, pues la belleza es de tal tipo, hijo, que no tiene ni forma, ni color, ni cuerpo.

—Pero padre, ¿puede haber algo bello sin estas cosas?

—Sólo Dios, hijo, o mejor, lo que es más grande que el mismo nombre de Dios[50].

---

[50] La traducción sigue la sugerencia de NOCK (NOCK-FEST. III 39, nota 19). En definitiva, se refiere al Dios anónimo, cf. *CH* V 1 y nota *ad locum*.

VII

HERMES [51]

Tema: la justicia, la providencia y la necesidad

Una divinidad muy importante se ha situado, hijo, en el centro del todo y da vueltas vigilando en derredor todo lo que hacen los hombres sobre la tierra [52]. Pues del mismo 1

[51] Con éste, comienza una serie de extractos que tratan monográficamente el tema del gobierno del cosmos a través de la providencia, la necesidad y el destino. Son los *Extractos de Estobeo* números VII, VIII, XI, XII, XIII y XIV. También trata la cuestión el *Asclepio* (§§ 39-40). La terminología no es uniforme, y, en ocasiones, intervienen otros elementos, como la justicia, el orden o la naturaleza; el modo usual de entender la providencia es como «la razón perfecta en sí misma del Dios celestial», la voluntad y el proyecto divinos *(SH* XII 1); el destino es «la organización de todas las cosas celestes y terrestres firmemente instituidas por leyes divinas» *(Asc.* 39), mientras que la necesidad es «una resolución inquebrantable y una potencia inalterable de la providencia». Para más detalles, cf. el Apéndice III (el gobierno del universo), donde estudio la cuestión en los *Hermetica* y comento las referencias teóricas más directas, Platón, el estoicismo y el medioplatonismo.

[52] La Justicia; comp. Parménides *(ap.* Simplicio, *Fís.* 39 [= Kirk-Raven, pág. 396]): «Las coronas más estrechas estaban llenas de fuego puro, las que vienen después de noche (...) en el centro de éstas está la di-

modo que la providencia y la necesidad han sido encargadas del orden divino, así, la justicia, ha sido encargada de los hombres, ejecutando las mismas cosas que aquéllas.

2 Providencia y necesidad gobiernan el orden de los seres en la medida en que son divinos y no pueden ni quieren cometer faltas, pues es imposible que lo divino se aparte del buen camino, de lo cual resulta su inocencia. La justicia, por su parte, es la encargada de castigar a los hombres que cometen faltas sobre la tierra.

3 Los hombres, una raza ⟨...⟩ en calidad de mortal y constituida de una materia mala, ellos a los que les acontece, sobre todo, deslizarse entre los seres que no tienen la posibilidad de ver a Dios. Ante todo sobre éstos ejerce su autoridad la justicia. Pues si están sometidos al destino a causa de las influencias en la generación, también lo están a la justicia a causa de las faltas durante su vida.

---

vinidad que todo lo gobierna»; los pitagóricos (*ap.* Aristóteles, *Acerca del cielo* II 13, 293b1): al centro, el punto principal del Universo, «los pitagóricos lo denominan 'guardia de Zeus'» (Moraux); y, sobre todo, Platón, *Leyes* IV 715e: «El Dios que tiene en sus manos el principio, el fin y el medio de todas las cosas, dando vueltas conforme a su naturaleza, cumple derechamente su camino. Síguele constantemente la Justica, vengadora de los que faltan a la ley divina» (Pabón-Galiano). Cf. también 'Adrastea-Némesis' en *SH* XXIII 48 y nota *ad loc.*

VIII

DE HERMES A SU HIJO

Tema: providencia, destino y necesidad en el compuesto humano

—Bien me has hablado, padre, acerca de todo, pero recuérdame todavía cuáles son las cosas que dependen de la providencia, cuáles de la necesidad e igualmente, cuáles del destino[53]. 1

—Te he dicho, Tat, que en nosotros hay tres tipos de incorpóreos. El primero es algo inteligible y por tanto incoloro, informe e incorpóreo, surgido de la misma sustancia primera inteligible[54]. 2

En segundo lugar, hay en nosotros unas formas opuestas al primero, (al) que acogen[55]; y, al menos, lo movido por la sustancia inteligible hacia una cierta razón y que ha sido receptor (del primero), al punto cambia a otra clase de movi- 3

[53] En resumen: el alma racional (el *noûs)* está sometida a la providencia; el alma irracional (lo irascible y concupiscible) está sometida a la necesidad, mientras que el cuerpo (sus accidentes) está sometido al destino.

[54] El *noûs*, el alma racional.

[55] Lo irascible y lo concupiscible, el alma irracional.

miento y él mismo se convierte en imagen de la inteligencia del creador[56].

4 La tercera clase de incorpóreo son los accidentes del cuerpo: lugar, tiempo, movimiento, figura, superficie, tamaño y forma; que, a su vez, son de dos tipos: las unas son cualidades en sí mismas, las otras son cualidades del cuerpo; las en sí mismas son la figura, el color, la forma, el lugar, el tiempo y el movimiento; las propias del cuerpo son la figura hecha figura, el color hecho color y también la forma formada, la superficie y el tamaño, que participan de las primeras.

5 De modo que la sustancia inteligible, nacida cerca de Dios, tiene libre poder sobre sí misma y la facultad de, al salvarse a sí misma, salvar a otra cosa, en tanto que esta sustancia, al menos en sí misma, no está sometida a la necesidad[57]; pero cuando ha sido dejada atrás por Dios, elige la naturaleza corporal —una elección que depende de la providencia— y se convierte en algo de este mundo.

6 Lo irracional todo se mueve según una cierta racionalidad.

---

[56] Que lo irracional es movido hacia una cierta razón es una idea que procede de ARISTÓTELES (*Nicómaco*, I 13, 1102b): lo apetitivo y desiderativo participa de algún modo de la razón en cuanto le es obediente y dócil, «que lo irracional se deja persuadir por la razón, lo indica también la advertencia y toda reprensión y exhortación» (MARÍAS); es lo que se afirma en *SH* XVII 2-3: la ira y el deseo, obedientes al *noûs*, se convierten en valor y templanza.

[57] El nous puede situar al alma por encima del destino, cf. *CH* XII 5-9 y nota *ad loc.*; también *FH* 16 (*ap.* JÁMBLICO [*Sobre los mist.* VIII 6], que comenta: «No todo está sometido al destino: existe otro principio del alma, superior a toda naturaleza y a todo conocimiento, según el cual podemos unirnos a los dioses, situarnos por encima del orden cósmico y participar de la vida eterna... de los dioses supracelestes» [DES PLACES, pág. 200]).

De modo que la razón depende de la providencia, lo 7
irracional de la necesidad y los accidentes del cuerpo, del destino.

Tal es la doctrina sobre lo que es según la providencia, según la necesidad y según el destino.

IX

DE HERMES. DE LOS DISCURSOS A TAT

TEMA: LA MATERIA

La materia, hijo, ha llegado a ser pero, a la vez, ya era 1
antes, porque la materia es el receptáculo de la generación y la generación es el modo de actividad de lo inengendrado y preexistente, de Dios; de manera que accedió a la existencia al recibir el semen de la generación.

Y nació mutable, obteniendo las formas a medida que era 2
conformada, pues la que diseña con arte las distintas apariencias de la alteración la gobierna mientras se transforma.

Por tanto, en el caso de la materia, 'ser inengendrada' era 'ser informe', es decir, su génesis es ser activada [58].

---

[58] Comp. todo el extracto con PLUTARCO (*Isis* 53, 327e): «Isis es ciertamente lo femenino de la naturaleza y lo que recibe toda generación, y así es llamada por Platón nodriza y receptáculo universal, mientras que la mayoría la llama de incontables nombres porque transformándose por la fuerza del *Lógos* recibe toda clase de formas y apariencias (...) se inclina siempre hacia lo mejor y se le ofrece para que siembre en ella sus efluvios y semejanzas y con ellos se siente contenta, embarazada y llena de generaciones, pues la generación es la imagen del ser *(ousía)* en la materia y lo

que llega a ser es imitación del ser *(toû óntos)*»; *ibid.*, 56, 374b: «A Isis (los egipcios) tan pronto la llaman *Mouth*, tan pronto *Athyri* y *Methyer*. El primero de estos nombres significa 'madre', el segundo 'habitación cósmica de Horus', en palabras de Platón, el lugar *(chōra)* de la generación y receptáculo. El tercero está compuesto de palabras que significan 'Lleno' y 'Bueno', en efecto, la materia del mundo está llena y se relaciona con lo bueno, puro y ordenado» (COLE). Y lo que dice PLUTARCO se ajusta a la mitología egipcia, en particular *Methyer*: «El nombre de esta diosa *mht wr.t*, ya se traduzca como 'la gran sumergida', 'la gran flotadora' o 'la gran ola', evoca y encarna, en cualquier caso, a las Aguas primordiales de donde surgió el dios solar y el mundo entero *(Textos de las Pirámides*, 508; 1131). La naturaleza de esta divinidad justifica pues la interpretación de Plutarco, al menos en su primera parte, cuando dice que representa la Materia Prima del mundo» (HANI, *Rel. égyp.*, pág. 243).

X

DE HERMES. DE LOS DISCURSOS A TAT

TEMA: EL TIEMPO

O para evidenciarlo en el tema de los tres tiempos[59], 1
vemos que no son en sí y no se unen, y, a la vez, se unen y son en sí mismos.

[59] ¿Para evidenciar qué?, que «Dios está más allá del tiempo, que es inengendrado y preexistente», como en el extracto anterior. Es lo que pretende demostrar PLUTARCO, en una exposición paralela a la de este tratado: «¿Cuál es el ser que existe realmente? Lo que es eterno, lo inengendrado, lo incorruptible (...) El tiempo, en efecto, es algo móvil, como una materia en movimiento (...) Ciertamente, el llamado 'después' y el 'antes', lo que será y lo que ha sido, son en sí mismos testimonio de su inexistencia. Pues de lo que aún no participó del ser o de lo que ya no es, es una tontería y un absurdo decir que es. Cuando reflexionamos sobre la noción de tiempo y usamos términos como 'existe', 'está presente' y 'ahora', tanto más se nos escapan cuanto más profundizamos en ellos. Pues el presente, que está repartido necesariamente entre el pasado y el futuro, se estrecha como un haz de luz para los que pretenden verlo... Por eso no es lícito decir del ser que era o que será, éstas son vicisitudes y alteraciones de lo que no ha nacido para perseverar en el ser. La divinidad existe, si es necesario decirlo; y no existe en algún momento del tiempo, sino en la eternidad que es inmóvil, intemporal (...) y con respecto a la cual, nada es anterior, ni posterior, ni futuro, ni pasado, ni más antiguo, ni más joven.

2 No puedes suponer que el presente exista independientemente del pasado, porque es imposible que sea tal presente a menos que haya habido un pasado: el presente sólo llega a ser tras el tiempo ido, y el futuro, por su parte, viene del presente.

3 Si es necesario probarlo con mayor contundencia, consideremos este razonamiento: el tiempo que ha pasado se desvanece en un no ser ya él mismo, el tiempo por venir no existe, pues no es todavía, y, en fin, el tiempo presente no está tampoco presente en el sentido de permanecer, pues si el tiempo no se detiene en un momento preciso, ni siquiera un sólo instante, ¿cómo puede decirse que esté presente lo que no puede estar fijo?

4 Por contra, si el pasado se enlaza con el presente y el presente se une al futuro, se convierten en un solo tiempo (pues no existen separadamente unos de otros) por la identidad, la unidad y la continuidad.

5 Así el tiempo nace a la vez continuo y discontinuo, siendo uno y lo mismo.

Él, que es único, llena el 'siempre' con un 'ahora'» (*E de Delfos* 19-20, 392e, COLE).

XI

—Ahora, hijo, te voy a exponer en forma de sentencias[60] lo referente a los seres; sólo entenderás mis palabras si recuerdas lo que ya me has oído. 1

[60] *Kephálaia*. Que *kephálaia* signifique 'sentencias', además de 'capítulos', como en *CH* XIV 1, resulta de «las definiciones retóricas de la *gnṓmē*... Hermógenes, *Progymmnasmata* 4: *gnṓmē estì lógos kephalaiṓdēs*» (Mahé, II, pág. 311, nota 170). Este tipo de composición, por sentencias ordenadas y conectadas unas con otras para formar un verdadero tratado, es característico de las iniciaciones a la filosofía a partir del siglo I; por ejemplo, el *Manual* de Epicteto o la carta *A Marcela* de Porfirio; pero también es, algunos siglos antes, una característica de las *Sabidurías* egipcias, conjunto de sentencias, normalmente bajo la forma de consejos de un padre a un hijo; en los *Hermetica* son ejemplo de ello este tratado y las *Definiciones herméticas* armenias; también podría pensarse en *CH* XIV, que es un breviario o compendio de la teología hermética, y *CH* XVI *(Definiciones)*. Mahé basa en ello su tesis sobre el origen egipcio de los *Hermetica:* «La primera fuente de los escritos filosóficos de Hermes debió de consistir en una o varias gnomologías dirigidas por Hermes o tal otro personaje mítico del hermetismo a diversos interlocutores. (Estas compilaciones), pretendiendo retomar el cuadro de las Sabidurías egipcias, introducían toda suerte de máximas filosóficas recogidas de las más diversas fuentes» (Mahé, II, pág. 409).

2 1.— Todos los seres están en movimiento, sólo lo que no es está inmóvil[61].

[61] En lo que sigue, propongo pasajes de los *Hermetica* que pueden aclarar o ilustrar el sentido de las máximas:

1.— Todos los seres están en movimiento: «No hay nada estable, fijo o inmóvil entre las cosas engendradas, celestes o terrestres sino sólo Dios» *(Asc.* 30). Ni siquiera Dios, que es «eternamente activo» *(CH* XI 13-14), pues «su esencia es crear» *(CH* V 9). Sólo lo que no es está inmóvil: «Inactividad es una palabra vacía, tanto si la atribuimos al creador como a lo creado» *(CH* XI 5). 2.— No todo cuerpo se disuelve: los cuerpos divinos o eternos *(SH* V 1 o *SH* IIA 1). 3.— No todo ser vivo es mortal: el cosmos, «ser vivo inmortal» *(CH* IV 2). 5.— Lo que llega a ser de una vez por todas: el cosmos celeste *(SH* V 1: Dios creó «de una vez por todas» los cuerpos eternos). 7.— El cosmos es merced al hombre *(dià tòn ànthrōpon):* el cosmos terrestre, cuya salvaguarda es tarea del hombre que ha de llevarlo a su perfección *(Asc.* 6; 8-9). También el cosmos celeste, que existe para que el hombre conozca a Dios a su través *(CH* XI 22). 9.— Cf. 1. 10.— Todo ser es doble: cambiante e inmortal. Los cuerpos son 'inmortales' por su constitución elemental, el hombre por el principio divino, el cielo por la apocatástasis, a pesar de ser cambiantes por todo lo demás. 11.— No todo es movido por un alma: los seres inanimados. Pero un alma mueve todo lo que existe, incluidos los inanimados (cf. *SH* III 9). 13.— Tristeza y placer: el hombre por ejemplo (cf. *SH* IV 22: tristeza y alegría asociadas al alma irracional). Placer sin tristeza: el hombre, por ejemplo, en la alegría de la visión mística (cf. *CH* XIII 8 X 6). 16.— Parece el título de *SH* IIA. 17.— No todo lo que ha llegado a ser es corruptible: cf. 2-5. 18.— Cf. *SH* IIA, en particular el § 9: «malo» es lo «corruptible, pasible, mutable, en permanente cambio, que se convierte en cosas diferentes a partir de cosas diferentes». 20.— Cf. *SH* XVIII 3: «Disponemos de la posibilidad de elegir: en nuestro poder está el elegir lo mejor, e igualmente lo peor (aunque en este caso) no intencionadamente, pues la elección que se refiere a lo malo nos liga a la naturaleza corporal y de este modo el destino domina a quien lo elige». Es la tesis desarrollada en *CH* XII 5 ss. 21.— Leo con Scott: *hoi ánthrōpoi tà kakà hairoûntai.* Los dioses eligen lo bueno: los seres divinos que «no pueden ni quieren cometer faltas, pues es imposible que lo divino se aparte del buen camino» *(SH* VII 2). Los hombres eligen lo malo como bueno: «El bien de aquí abajo es la parte más insignificante del mal... en este mundo se sigue cre-

2.—Todo cuerpo cambia, pero no todo cuerpo se disuelve [algunos cuerpos son disolubles].

3.—No todo ser vivo es inmortal, no todo ser vivo es mortal.

---

yendo que cada una de estas cosas (maldad, apetitos, mentiras... etc.) son el bien supremo, cuando no constituyen sino el inmensurable mal» *(CH* VI 3 y 6). 23.— Eso tendría sentido al revés, «El tiempo humano es la Ley divina»: el tiempo es el movimiento de los astros regulado por «Ley divina» *(Asc.* 30). 24.— Sigo la sugerencia de SCOTT: *chrónos kósmou strophē.* «Cosmos» = cielo, como en 25. 26.— «...nada sobre la tierra está libre» del destino. 27.— Nada hay incognoscible en el cielo: puesto que el cielo es inalterable (cf. *SH* IIA). Nada cognoscible sobre la tierra: «Las cosas terrestres no son verdad, sino meros remedos de la verdad... falsedad e impostura... sobre la tierra no existe en modo alguno la verdad» *(SH* IIA 3-6). 28.— Lo terrestre no necesita de lo celeste, pero sí a la inversa; cf. 38 y 41. 30.— *DH* VIII 7: «Tú no tienes el poder de convertirte en inmortal, igualmente el inmortal no tiene el de morir». 32.—El tiempo del cuerpo eterno es uno solo: cf. 5 (lo que llega a ser de una vez por todas). 35.— *SH* IIA 16: «en efecto, lo que nace, necesariamente llega a ser desde lo que se corrompe y, a su vez, lo nacido, debe por necesidad corromperse para que no se detenga la generación de los seres». 37.— «...otros en formas...»: cf. *SH* VIII 4 y XVI 2: entre los accidentes del cuerpo están la forma y la figura. «...otros en energías...»: los demonios, que son «energías procedentes de los Decanos» *(SH* VI 10). 38.— Cf. 28 y 41; y DH X 4: «Lo inmortal nació por causa de lo inmortal, lo mortal por causa de lo inmortal». 39.— *SH* III 7: «Tan pronto como la parte divina entra en un cuerpo mortal, acuden aquéllas (ira y deseo) y con su llegada nace siempre un alma humana». 40.— *SH* IV 18: «La energía es enviada de arriba». *Asc.* 2: «Todo lo que llega a la tierra, al agua o al aire, procede del cielo». *CH* X 22: «Dios actúa a través de las energías, que vienen a ser como sus rayos». 42.— *DH* X 4: «La tierra es el sepulcro de la mortalidad, el cielo el lugar de la inmortalidad». 43.—La tierra es irracional: cf. 27, nada hay cognoscible, verdadero o real sobre la tierra. 45.— La tierra es el último elemento: «La tierra es el soporte del cosmos, la base de los elementos (...) pues es la última tras el fuego y el agua» *(DH* II 3). 46-47.— Cf. Apéndice III (El gobierno del universo). 48.—Cf. *SH* IIA 11 y 15.

4.—Lo disoluble es corruptible, lo permanente inmutable es eterno.

5.—Lo que deviene permanentemente, permanentemente se corrompe, lo que llega a ser de una vez por todas jamás se corrompe, ni se convierte en otra cosa.

6.—Primero Dios, segundo el cosmos, tercero el hombre.

7.—El cosmos es merced al hombre, el hombre merced a Dios.

8.—Lo sensitivo del alma es mortal, lo racional inmortal.

9.—Toda sustancia es inmortal, toda sustancia es cambiante.

10.—Todo ser es doble, ningún ser está en reposo.

11.—No todo es movido por un alma, pero un alma mueve todo lo que existe.

12.—Todo lo que es pasible siente, todo lo que es sensible padece.

13.—Todo lo que está sujeto a tristeza también siente placer, pero no todo lo que siente placer está sujeto a la tristeza.

14.—No todo cuerpo se pone enfermo, pero todo cuerpo que sufre enfermedad es disoluble.

15.—El pensamiento está en Dios, el raciocinio en el hombre, el raciocinio está en el pensamiento; el pensamiento es impasible.

16.—Nada es verdadero en el cuerpo, nada es falso en lo incorpóreo.

17.—Todo lo que ha llegado a ser es cambiante, pero no todo lo que ha llegado a ser es corruptible.

18.—Nada bueno hay sobre la tierra, nada malo hay en el cielo.

19.—Dios es bueno, el hombre malvado.

20.—El bien es voluntario, el mal involuntario.

21.—Los dioses eligen lo bueno, ⟨los hombres eligen lo malo⟩ en tanto que bueno.

22.— [...]

23.— [El tiempo divino (es) la ley humana.]

24.— [Tiempo y revolución en el cosmos, tiempo y corrupción en el hombre.]

25.—Todo lo que hay en el cielo es inalterable, lo que hay sobre la tierra alterable.

26.—Nada en el cielo es esclavo, nada sobre la tierra es libre.

27.—Nada hay incognoscible en el cielo, nada hay cognoscible sobre la tierra.

28.—No tienen relación ⟨los seres del cielo con los de la tierra pero sí que la tienen⟩ los de la tierra con los del cielo.

29.—Todo lo que hay en el cielo es irreprochable, todo lo que hay sobre la tierra es reprobable.

30.—Lo inmortal no es mortal, lo mortal no es inmortal.

31.—Lo concebido no ha nacido por entero, lo nacido por entero ha sido concebido.

32.—El cuerpo disoluble tiene dos períodos: el que va desde la concepción hasta el parto y el del parto hasta la muerte. El tiempo del cuerpo eterno es uno solo a partir del nacimiento.

33.—Los cuerpos disolubles aumentan y disminuyen.

34. —La materia disoluble cambia a lo contrario [corrupción y generación], la eterna cambia hacia sí misma o hacia lo igual.

35.—La generación del hombre es el principio de la corrupción, la corrupción del hombre es el principio de la generación.

36.—Lo que muere ⟨nace a continuación, lo que nace a continuación⟩ comienza a morir.

37.—Algunos de los seres están en cuerpos, otros en formas, otros en energías. Un cuerpo está en unas formas, forma y energía están en un cuerpo.

38.—Lo inmortal no participa de lo mortal, lo mortal participa de lo inmortal.

39.—Lo mortal no accede a un cuerpo inmortal, lo inmortal viene a añadirse al cuerpo mortal.

40.—Las energías no tienen movimiento ascendente sino descendente.

41.—Los seres terrestres no son útiles a los celestes, los celestes ayudan en todo a los terrestres.

42.—El cielo es el receptáculo de los cuerpos eternos, la tierra es el receptáculo de los cuerpos corruptibles.

43.—La tierra es irracional, el cielo racional.

44.— [...]

45.—El cielo es el primer elemento, la tierra es el último elemento.

46.—La providencia es el orden divino, la necesidad es servidora de la providencia.

47.—La fortuna es un movimiento desordenado, la sombra de una energía, una ilusión mentirosa.

48.—¿Qué es Dios?, un bien inmutable. ¿Qué es el hombre?, un mal mutable.

Si retienes estas sentencias en tu mente, fácilmente re- 3
cordarás las cosas que te describí en detalle en numerosos discursos, pues estas sentencias son el contenido (esencial) de aquéllos.

Pero evita las conversaciones con la multitud, no quiero 4
impedírtelo, pero más bien les parecerás ridículo, pues sólo lo igual se asocia con lo igual y lo distinto no es jamás amigo de lo distinto. De hecho, estas palabras no tienen legítimamente sino unos pocos oyentes, y quizás no tengan ni esos pocos.

Porque tienen en ellas algo de singular, que estimulan todavía más a los malos hacia la maldad. Por eso es preciso evitar a la multitud que no comprende el valor de lo que se ha dicho.

—¿Cómo dices, padre?

—Digo esto, hijo: todo ser vivo humano está completamente inclinado hacia la maldad, con ella nace y se cría, y por eso disfruta con ella. Si este mismo individuo se entera de que el cosmos ha sido engendrado, que todas las cosas han llegado a ser por la providencia y la necesidad y que el destino gobierna todas las cosas, ¿no se convertirá en algo mucho peor[62]?, porque entonces mostrará desprecio por el cosmos como engendrado y atribuirá las causas del mal al destino y, como consecuencia, no se abstendrá jamás de cualquier acción malvada[63]. Así procura evitarlos, para que, en su ignorancia, sean menos malos por el temor a lo desconocido.

---

[62] La misma tesis, pero *a contrario*, la encontramos en ARNOBIO (*Disputationes* II 29-30): «¿Qué hombre, en efecto, incluso si su natural le lleva a rehuir siempre la vergüenza y la infamia, cuando oiga decir a los más sabios que el alma es inmortal y no está sujeta a las leyes del destino, no se lanzará de cabeza a todos los crímenes? ¿Qué hombre no emprenderá, sin vacilar, las acciones prohibidas... asegurada su impunidad? ¿Qué es lo que va a retenerlo? ¿El temor a un poder superior, el juicio divino?... etc.» (FESTUGIÈRE, *H. M.*, pág. 280).

[63] Es la actitud de los gnósticos; ellos desprecian el cosmos (cf. *CH* XIV 8 y nota *ad loc.)* y no se abstienen de ninguna acción malvada: «Nada hay que sea malo por naturaleza (la sola fe salva al hombre)» (Carpócrates en IRENEO, *Adv. Haer.* I 25, 5 [MONTSERRAT, *Gnósticos*, I, pág. 218]. También CLEMENTE, *Strom.* III 4 [*ibid.*, II, pág. 392]). Otra perspectiva sobre la cuestión en *CH* XII 5-9 y nota *ad loc.* (destino y libertad: ¿cómo puede ser castigado quien no actúa sino por necesidad del destino?).

XII

DE HERMES. DE LOS DISCURSOS A AMÓN

TEMA: PROVIDENCIA, NECESIDAD Y DESTINO

Todas las cosas llegan a ser por la naturaleza y el destino y no hay lugar alguno carente de la providencia. La providencia es el designio perfecto en sí mismo del dios celestial que tiene dos potencias naturales, la necesidad y el destino. El destino está al servicio de la providencia y de la necesidad. 1

Los astros, a su vez, están al servicio del destino y nadie puede sustraerse al destino ni protegerse de la severidad de los astros, pues ellos son sus instrumentos y, de acuerdo con él, llevan a cabo todas las cosas tanto en la naturaleza como en los hombres[64]. 2

---

[64] Comparar la definición de providencia con la de BOECIO (*De Consol.* IV 6): «Providentia est ipsa illa divina ratio in summo omnium principe constituta quae cuncta disponit». Cf. Apéndice III (el gobierno del cosmos).

XIII

DE HERMES. DE LOS DISCURSOS A AMÓN

La necesidad es un resolución inquebrantable y una potencia inalterable de la providencia.

XIV

SOBRE EL GOBIERNO DEL UNIVERSO. DE LOS DISCURSOS DE HERMES A AMÓN

La providencia sostiene firmemente el conjunto del cosmos, la necesidad lo gobierna y lo envuelve y el destino conduce y hace circular todas las cosas imponiéndose por la fuerza —pues su naturaleza es obligar— él es la causa de la generación y la corrupción [de la vida]. 1

De modo que el cosmos experimenta en primer lugar la providencia —pues la recibe primero— la providencia se manifiesta en el cielo en razón de que los dioses van y vienen en torno a ella y se mueven con un movimiento infatigable y sin pausa; el destino, por su parte, se manifiesta en que lo hacen por necesidad. La providencia prevé y el destino es la causa de la ordenación de los astros. Ésta es la ley inevitable por la que todas las cosas han sido dispuestas[65]. 2

[65] Comp. todo el extracto con BOECIO *(De Consol.* IV 6): [10] «La Providencia, en efecto, abarca todos los seres, por muy diversos que sean y aun en número infinito. El Destino, en cambio, los distribuye en sus movimientos, determinando sus lugares, formas y tiempos. De suerte que el desarrollo temporal de este plan considerado en su unidad por la divina inteligencia es lo que llamamos Providencia. Y ese mismo conjunto realizado y concretado sucesivamente, se denomina Destino». [18] «En virtud del nexo que establece el Destino, se ponen en movimiento el Cielo y los astros: él es el que regula la acción de los elementos entre sí... y renueva a todos los seres a través de la muerte y el nacimiento» (MASA).

XV- XX

SOBRE EL ALMA

SINOPSIS

XV. Tema: el alma y el pneûma (y XIX)

1. Dos movimientos (1-2): el del alma (intelectivo); el del *pneûma* (vegetativo).
2. El *pneûma* (3-5): corpóreo; agente del desarrollo del embrión.
3. El alma (6-7): principio de vida intelectiva.

XVI. Tema: el alma y el cuerpo (y XX)

1. El alma: sustancia autónoma intelectiva (1).
2. El cuerpo: accidentes (2-6); lugar, tiempo, cambio y relación.

XVII. Tema: el alma y las pasiones

1. Ira y deseo (1-3): regidas por la recta razón cambian a valor y templanza (Justicia).
2. Alma racional (4-7): sustancia autónoma intelectiva que eleva a lo irracional al ámbito de la razón.

XVIII. Tema: el alma y el conocimiento

1. Niveles cognoscitivos, jerarquía (1).
2. Niveles cognoscitivos, dinámica (1-2).
3. Alma: sustancia autónoma (4). La libertad (3 y 5).

XIX. Tema: el alma y el pneûma

1. El alma: sustancia autónoma (1-2) (temporalmente sometida al destino).
2. Dos principios de vida:
   —El alma, vida intelectiva (3-4).
   —El *pneûma*, vida fisiológica (3 y 5-6).

XX. Tema: el alma y el cuerpo

1. El alma, principio de vida intelectiva (1-4).
2. El cuerpo, disposición astral y temperamento (5-7).

XV

DE HERMES. DE LOS DISCURSOS A AMÓN[66]

TEMA: EL ALMA Y EL PNEUMA

Dos movimientos: el del alma y el del pneûma

Por otra parte, lo movido se mueve 1
según la actividad del movimiento motor del todo. Pues la naturaleza del todo le provee de (dos) movimientos: uno según su propia potencia, el otro según la actividad; uno se difunde por entre el conjunto del cosmos y lo retiene en el interior, el otro se extiende a lo largo de él y lo envuelve por el exterior. Y ambos van y vienen periódicamente, al unísono, a través de todas las cosas[67].

[66] Con éste, comienza una serie de extractos relativos al alma: *SH* XV y XIX estudian la relación del alma y el *pneûma; SH* XVI y XX se refieren a la relación del alma con el cuerpo; *SH* XVII estudia las pasiones y *SH* XVIII el conocimiento. La referencias teóricas son las habituales: Platón, Aristóteles y el estoicismo. Hay que destacar las coincidencias con la doctrina neoplatónica del alma, sobre todo con PORFIRIO *(A Gauro. Sobre el modo en que el embrión recibe el alma.* Texto editado por FESTUGIÈRE, *Rév.*, III, pág. 297).

[67] Hay dos tipos de movimiento, uno según la *enérgeia*, otro según la *dýnamis*. Esta idea se repite en *SH* XIX 3 (hay dos tipos de movimiento,

2 La naturaleza del todo, al engendrar las cosas que llegan a ser, provee de crecimiento a lo engendrado, por un lado, sembrando sus semillas, por otro, tomando a su cuidado una materia móvil[68]. Porque, al ser movida, la materia se calienta ⟨y se enfría⟩ convirtiéndose en fuego y en agua, aquél poderoso y enérgico, ésta pasiva[69]. El fuego, que es opuesto al

---

uno según la esencia y otro según la naturaleza del cuerpo). El movimiento según la *enérgeia* se refiere al del alma, que se mueve vivificando con la vida intelectiva (§§ 6-7), que es parte del Alma del cosmos (cf. *CH* X 7) y, por tanto, se extiende a lo largo del cosmos y lo envuelve por el exterior. El movimiento según la *dýnamis* es el del cuerpo, en definitiva, el del *pneûma*, como se explica en los §§ 2-5 (el *pneûma*-esperma, el desarrollo del embrión), el *pneûma* que se difunde por entre el conjunto del cosmos y lo retiene en el interior. La idea aparece también en PORFIRIO, *A Gauro. Sobre cómo el embrión recibe el alma* XIV 5: «... por la parte oriental del cielo se expande eternamente un flujo inteligible, que mueve el mundo y lo hace girar, y que vivifica a todos los seres del mundo al enviarles las almas apropiadas» (FESTUGIÈRE, *Rév.*, III, pág. 297). Ello nos remite a una creencia básica de la astrología, la de los movimientos generales del cosmos; tal y como explica ZENÓN *(SVF* I, fr.120): «El Sol y la Luna generan dos movimientos: uno pasa por el Cosmos de Levante a Levante, el contrario recorre el círculo del Zodíaco». Este último, la eclíptica celeste, es el que está relacionado con la existencia terrestre de las almas, ya que Cáncer y Capricornio son las «puertas» de las almas (cf. *Asc.* 17 y nota *ad loc.);* el otro movimiento, de levante a levante, es el ciclo diario y se refiere a la vida vegetativa (el *pneûma).*

[68] Nótese el juego de términos: *phýsis... phýousa... phýēn... toîs phyoménois* (la naturaleza... al engendrar... crecimiento a lo engendrado), que recuerda la definición de *phýsis* de ARISTÓTELES *(Met.* V 4, 1014b16): «Se llama *phýsis,* en un sentido, la génesis de lo que crece *(phyómenon);* por ejemplo, si uno pronuncia la *y* alargándola; en otro sentido, aquello primero e inmanente a partir de lo que crece *(phýetai)* lo que crece *(phyómenon)».* Las semillas que siembra son las almas (el movimiento según la *enérgeia),* actuando al mismo tiempo sobre la materia (el movimiento del *pneûma),* tal como se explica en *CH* I 5: «La naturaleza fue ordenadamente creada por medio de los elementos y de sus (de Dios) criaturas las almas».

[69] Sobre el carácter pasivo o activo de los elementos, cf. *CH* I 5 y nota *ad loc.* (es una doctrina estoica).

agua, la deseca en parte y de ahí nace (la tierra), que flota sobre el agua; sigue desecándose ésta todavía más y entonces emerge un vapor de los tres, agua, tierra y fuego, quedando constituido de este modo el aire.

El pneuma

Estos elementos se conciertan entre 3
sí en razón de la armonía, es decir, lo caliente con lo frío y lo seco con lo húmedo[70], y de esta conspiración nace un aliento-esperma[71], análogo al aliento vital envolvente[72].

Aquel aliento, cuando penetra en la matriz no está inactivo en el esperma, su actividad lo transforma y con este 4
cambio el esperma adquiere crecimiento y magnitud; con la magnitud obtiene un simulacro de figura[73] y queda así configurado. Y, al fin, a través de la figura, se transporta la forma, merced a la cual es especificado su receptor.

[70] El cuerpo humano es un ensamblaje único y bien temperado (armónico) de lo cálido, lo frío, lo seco y lo húmeo (cf. *DH* II 1). Este ensamblaje o armonía adopta una forma específica en cada persona según el elemento preponderante, y se manifiesta en forma de temperamento, que depende de la influencia de los astros, es decir, del signo del Zodíaco y el ascendente planetario de cada persona (cf. *SH* XX 5-7).

[71] Conspiración traduce *sýmpnoia*, que es un término estoico; según Marco Aurelio (VI 38), «todas las cosas están entrelazadas, a causa del movimiento ordenado, la *sýmpnoia* y la unidad de la sustancia» (Haines); también en Dióg. Laer., VII 140 (la *sýmpnoia* y *syntonía* de lo celeste con lo terrestre). Aliento-esperma traduce *pneûma kaì spérma*.

[72] *Tò periéchōn pneûma*. También es estoico: Marco Aurelio (VIII 54): «No te limites a respirar *(sympneîn) tôi periéchōnti aéri*, sino que piensa en conjunción *(symphroneîn)* con *tôi periéchonti pánta noerôi*» (Haines). Festugière explica la historia de esta doctrina desde Aristóteles a Galeno y la escuela pneumática (en Nock-Fest., III, pág. LXXXVIII).

[73] Es decir, el embrión, que todavía no ha adquirido la forma. Comp. con Porfirio *(A Gauro*, XIII 4 [Festugière, *Rév.*, III, pág. 291]): «El embrión hasta el nacimiento está aún inacabado... está en potencia dotado de sensación, de impulso y de razón».

5 El aliento vital, en tanto que no dispone en la matriz del movimiento de la vida sino sólo del de la generación[74], ajusta a éste armónicamente para que sea receptáculo de la vida intelectiva —que es indivisible e inmutable y no se aparta jamás de su inmutabilidad—, da a luz entonces lo que hay en las entrañas, según números[75], asiste en el parto y lo conduce al aire exterior.

El alma, principio de vida intelectiva

6 En ese momento se lo apropia el alma que está más próxima, próxima no en cuanto a una particularidad congénita sino por el destino, pues no es por amor que ella está en un cuerpo[76].

---

[74] Comp. con PORFIRIO (*op.cit.* XVI 3 [FESTUGIÈRE, *Rév.*, III, pág. 296]): «Si el esperma no necesita sino del alma de la madre para subvenir a las necesidades del embrión —necesidad de ser modelado, de recibir alimento y de crecimiento y de vivir precisamente asi, no de la vida cognitiva— es suficiente para todo ello el alma vegetativa y el principio modelador presente en la matriz vivificante». La misma idea en los estoicos (*ap*. GALENO, *De Foet. form.* 6 = *SVF* II, fr.743): «El alma que hay en el esperma es denominada *phytikḗ* por Aristóteles y *epithymētikḗ* por Platón, en cuanto a los estoicos, dicen que no hay alma en absoluto, sino *phýsis*».

[75] Comp. con PORFIRIO (*op.cit.*, XVII 6): «Es lo propio de los espermas desarrollarse con método, según un orden fijo y producir tal órgano después de otro». Y con lo que dice PITÁGORAS (según DIÓG. LAER., VIII 29): el esperma se coagula en unos cuarenta días, recibiendo entonces la forma, tras ello, en siete, nueve o como máximo diez meses, y según la razón de la armonía, es dado a luz el bebé maduro.

[76] El alma entra en el cuerpo por la fuerza (*DH* VII 4), es decir, por el destino (FH 16). El tema reaparece, y en los mismos términos, en el neoplatonismo, p. ej. en PLOTINO (IV 3, 13): «De este modo, la ineludibilidad de la justicia radica en la naturaleza, que obliga a cada alma a acudir por orden al cuerpo respectivo (...) desde siempre está decretado tal destino para tal individuo» (IGAL); en JÁMBLICO (*De anima* [= FESTUGIÈRE, *Rév.*, III, págs. 225-226]): «En cuanto a la cuestión de saber cómo penetra el alma en el cuerpo... según una segunda opinión (la de los herméticos), es por una ley fatal que el alma automotriz se introduce en el cuerpo apro-

De este modo, según el destino, el alma provee a lo na- 7
cido del movimiento intelectivo y de la sustancia inteligible de la vida misma[77], pues el alma se desliza en el aliento y mueve vivificando.

---

piado para servir de instrumento». PORFIRIO opina lo contrario *(De Abs.* II 48): «Que la naturaleza del cuerpo ejerce una atracción sobre ella, es un hecho que la experiencia se lo demostró a éstos por muchos detalles...»; y *A Gauro* XI 2 (FESTUGIÈRE, *Rév.*, III, pág. 285): «Así pues el alma automotriz no entra en el cuerpo de manera forzada... Es también en virtud de una afinidad que el imán atrae naturalmente las limaduras de hierro... y que el cuerpo dispuesto a ser dirigido por un alma atrae al alma que conviene al cuerpo así dispuesto...»; sin embargo, más adelante *(ibid.,* XI 4), precisa que «el hecho de simpatizar con tal cuerpo y no con tal otro es debido o a la vida anterior en sí misma o a la revolución del Universo que provee lo semejante a lo semejante», es decir, en el fondo, por causa del destino. Es la misma ambigüedad del hermetismo: en *CH* I 14 (cf. nota *ad loc.)* y 19, la incorporación es fruto de un error del amor, mientras que aquí el alma entra en el cuerpo forzada por el destino.

[77] Sobre la terminología, cf. *SH* XVII 4-6, *SH* XVIII 4 y notas *ad loc.*

XVI

DE HERMES. DE LOS DISCURSOS A AMÓN

TEMA: EL ALMA Y EL CUERPO

El alma, sustancia autónoma intelectiva

El alma, por tanto[78], es una sustancia 1
incorpórea y aunque esté en un cuerpo no se aparta de su esencialidad propia. Pues resulta que, por esencia, el alma está siempre en movimiento, un movimiento autónomo del pensar, y por tanto no se mueve en algo, o de acuerdo con algo, o a causa de algo. Ella es anterior por la potencia y lo que es anterior no necesita de lo posterior[79].

---

[78] «Por tanto», es decir, de acuerdo con *SH* XV 7.

[79] Comp. con la demostración de la inmortalidad del alma en PLATÓN, *Fedro* 245c (lo que se mueve a sí mismo es inmortal, si lo que se mueve a sí mismo no es otra cosa que el alma, el alma es ingénita e inmortal).

Los accidentes del cuerpo

2 Lo «en algo» es el lugar, el tiempo y la naturaleza (del cuerpo), lo «de acuerdo con algo» es la armonía[80], la forma específica y la figura y lo «a causa de algo» es el cuerpo.

3 Pues es por causa del cuerpo que existen el tiempo, el lugar y la naturaleza, que se relacionan entre ellos según una afinidad congénita: porque el cuerpo precisa ciertamente de un lugar —sin el que es impracticable que se constituya como tal cuerpo— está sujeto, naturalmente, al cambio y el cambio es imposible sin un tiempo y sin un movimiento según la naturaleza, y, en fin, no puede darse la constitución corporal sin una armonía.

4 De modo que el lugar existe por causa del cuerpo, pues éste quedaría aniquilado en tanto que cambiante si el lugar no acogiera sus cambios: al cambiar, el cuerpo, de algo viene a dar en otra cosa, viéndose privado de su manera de ser, aunque no de ser un cuerpo constituido, y cuando ya se ha transformado en otra cosa adopta esta otra manera de ser; en suma, el cuerpo, en tanto que cuerpo, permanece cuerpo, pues lo que cambia es la disposición particular, de modo que el cuerpo cambia según esta disposición.

5 El lugar es, pues, incorpóreo, lo mismo que el tiempo y el movimiento natural.

6 Y cada uno de ellos posee un carácter propio y específico: el del lugar es la receptividad[81], el del tiempo el intervalo y el número, el de la naturaleza el movimiento, el de la armonía la amistad y el del cuerpo el cambio. En fin, el carácter propio del alma, según su esencia, es el pensar.

---

[80] Los elementos corporales se conciertan en razón de la armonía (cf. *SH* XV 3 y notas *ad loc.*).

[81] Es lo que dice PLATÓN, *Timeo* 49a6, 50e4 ó 51a6.

XVII

DEL MISMO (HERMES)

TEMA: EL ALMA Y LAS PASIONES

Lo irascible y lo concupiscible

Por tanto, el alma es, Amón, una sustancia perfecta en sí misma[82] que, en el principio, eligió una vida conforme al destino[83] y atrajo hacia sí a la ira y el deseo, que tienen una condición similar a la de la materia. 1

Pues la ira, por un lado, es como materia: si la ira modela una manera de ser[84] conforme a la intención del alma, se convirte entonces en valor y no es arrastrada por la cobardía. El deseo, por su parte, proporciona materia: si él se modela con- 2

---

[82] *Autotelḗs.*

[83] Es decir, «...elige la naturaleza corporal» (*SH* VIII 5). Comp. con PLATÓN, *Rep.* X 617e: «Almas efímeras, aquí comienza para vosotras una nueva carrera en condición mortal. No será el *daímōn* quien os elija, sino que vosotras elegiréis vuestro *daímōn*... etc.» (PABÓN-GALIANO).

[84] *Héxis.* Cf. ARISTÓTELES, *Nicómaco* II 5, 1105b19: la virtud es una *héxis. ibid.*, II 6, 1107a: «La virtud es por tanto un hábito selectivo que consiste en un término medio relativo a nosotros determinado por la razón» (MARÍAS).

forme al raciocinio del alma, se convierte entonces en tem-
3 planza[85] y no es perturbado por el placer; porque el raciocinio suple las carencias del deseo. Cuando la ira y el deseo concuerdan entre sí, modelan una manera de ser proporcionada y dependen ambos del raciocinio del alma, se convierten entonces en justicia, pues su equilibrada manera de ser elimina los excesos de la ira y compensa las carencias del deseo[86].

Alma racional

4 Su principio rector es la sustancia intelectiva, que, al tener poder sobre su propia razón, es independiente en sí misma en el seno de su razón comprehensiva[87].

5 La sustancia (intelectiva) rige y conduce como principio rector y su propia razón (actúa) como consejera.

---

[85] La ira se convierte en *andreía* (cf. ARISTÓTELES, *Nicómaco* III 6, 1115a6). El deseo en *sōphrosýnē (ibid.* III 10, 1117b23: «Después de esto [el valor], hablemos sobre la templanza, ya que éstas [valor y templanza] parecen ser las virtudes de las partes irracionales»).

[86] La articulación de estos tres conceptos, proporción, equilibrio y justicia, procede también de ARISTÓTELES *(ibid.* V 3, 1131a10); pero éste la toma de PLATÓN, *República* IV 443d: la justicia tiene lugar cuando el hombre, en su interior, «pone de acuerdo sus tres elementos exactamente como los tres términos de una armonía, el de la cuerda grave, el de la alta y el de la media... y, así, bien afinado y armónico... etc.». Los tres conceptos y articulados del mismo modo, aparecen también en las *Sabidurías* egipcias; en el *Libro de Sabiduría demótica* se afirma que «Tot estableció la balanza para regular el equilibrio en este mundo e instituyó que el corazón (el pensamiento) del hombre estuviese oculto en el cuerpo para que su poseedor guardara la justa mesura» (YOYOTTE, *Pens. Egip.*, pág. 26).

[87] Sustancia intelectiva traduce *dianoētikḗ ousía*; razón comprehensiva, *perinoētikòs lógos*. La sustancia intelectiva es libre, no está sometida al destino y permanece idéntica a sí misma *(SH* XVIII 4); el alma es una sustancia intelectiva que, como inteligencia, tiene su propio *lógos (SH* XIX 1); cf. al respecto *SH* XVIII 1 (las operaciones cognoscitivas del alma) y nota *ad loc.*

Así pues, la razón comprehensiva de la sustancia es conocimiento de los raciocinios que procuran a lo irracioı una imagen de raciocinio[88], algo confuso si lo comparam con el raciocinio, pero raciocinio sin duda en relación a irracional, como el eco respecto a la voz o el resplandor la luna respecto al sol.

Ira y deseo están al fin ajustados de acuerdo con un ci to raciocinio, se contrapesan uno a otro y obtienen en mismos la inteligencia cíclica[89].

---

[88] La ira y el deseo, movidos hacia una cierta razón, se convierten imagen de la inteligencia (cf. *SH* VIII 3 y nota *ad loc.).*

[89] Cuando el alma se une al cuerpo atrae la *diánoia* de la armonía (*SH* XIX 1 y nota *ad loc.).*

XVIII
DE HERMES

Tema: el alma y el conocimiento

Niveles cognoscitivos: jerarquía y dinámica

De modo que hay la sustancia (intelectiva), la razón, la reflexión y la inteligencia; la opinión y la sensación se dirigen hacia la inteligencia[90]. La razón se encamina hacia la sustancia, la reflexión se encamina a través de la razón y se entrelaza con la inteligencia; y de este modo, al trabarse unas con otras se convierten en una sola forma que no es sino la del alma. Por su parte, la opinión y la sensación se dirigen hacia la inteligencia del alma pero no permanecen en el mismo lugar, por es- 2
ta razón o se exceden o no alcanzan y son diferentes en sí mismas: cuando se separan de la inteligencia se convierten

(1 en el margen junto a la primera línea del párrafo)

[90] La serie es, por orden, *ousía (dianoētikḗ), lógos, nóēma, diánoia, dóxa* y *aísthēsis;* si entendemos que *nóēma* es la actividad de la *ousía dianoētikḗ* y *diánoia* la actividad del *lógos* (como en Platón, *Sofista* 263e y *Teeteto* 189e), entonces la serie se corresponde con la de *República* VI 511e. Referir *dóxa* y *aisthēsis* a lo sensible y *nóēsis* y *lógos* a lo inteligible procede también de Platón *(Timeo* 52a y 28a).

iones Filosóf
TECA
CIA MAYNEZ
RSITARIA
D. F.

en lo peor, mientras que si la obedecen y se someten a ella participan de la razón reflexiva por medio del estudio.

3 *La libertad* Disponemos de la posibilidad de elegir: en nuestro poder está el elegir lo mejor, e igualmente lo peor (aunque en este caso) no intencionadamente, pues la elección que se refiere a lo malo nos liga a la naturaleza corporal y de ese modo el destino domina a quien lo elige[91].

4 Pero ciertamente, en nosotros, la sustancia intelectiva, la razón comprehensiva, es libre y, en tanto que permanece siempre en sí e idéntica a sí misma, no está sometida al destino.

5 Pero, tras abandonar la razón intelectiva primera tras el primer Dios, se adapta entonces a la entera condición que la naturaleza ha prescrito para las cosas nacidas y, al participar de ellas, el alma participa también de sus destinos, a pesar de no tener nada que ver con la naturaleza de las cosas nacidas.

[91] El bien es voluntario, el mal involuntario (cf. *SH* XI 2 [20] y nota *ad loc.*). Es un tema clásico en PLATÓN (*Protágoras* 345d): «Entre todos los sabios no se encontrará a ninguno dispuesto a creer que nunca ningún hombre se engaña voluntariamente y hace con todo su querer cosa malas y vergonzosas»; *ibid.* 358c: «¿Qué otra conclusión sacar de ello, sino que nadie tiende por propio gusto y voluntad hacia lo que es malo o lo que él cree que es malo, que incluso parece contrario a la naturaleza del hombre buscar lo que se cree malo con preferencia a lo bueno... etc.?» (SAMARANCH) y *Timeo* 86d: los malvados son enfermos «...porque nadie es malo voluntariamente. Es como consecuencia de alguna disposición maligna del cuerpo, o de una educación mal regulada que el hombre malo se ha convertido en malo. Todo hombre tiene la maldad como enemiga y le sobreviene a su pesar» (RIVAUD). Sin embargo, lo que en Platón es intelectualismo moral, sólo el sabio puede ser virtuoso y la maldad no es sino ignorancia, en el hermetismo se ha convertido en la certeza de un destino ineluctable del que uno aspira a liberarse mediante la virtud (cf. *CH* XII 5-8 y nota *ad loc.* [Destino y libertad]).

XIX

DEL MISMO (DE HERMES)

TEMA: EL ALMA Y EL PNEÛMA

El alma, sustancia autónoma

El alma es, por tanto, una sustancia 1
intelectiva eterna que, como intelección, tiene su propia razón; una sustancia que cuando se une (al cuerpo) atrae a sí el pensar de la armonía[92], pero que una vez liberada del cuerpo físico permanece en sí, en tanto que ella misma es independiente en el mundo inteligible[93]. Gobierna

---

[92] Atrae los designios del destino; es el sentido más probable, y así se utiliza en *SH* XVII 7 y XVIII 5. Pero armonía significa también temperamento, el ensamblaje corporal de los elementos, como en *SH* XV 3 y XX 5 y 6.

[93] Fragmento traducido al armenio como parte de las *Definiciones Herméticas* (*DH* X 7 [en *cursiva* las divergencias]): «Por tanto el alma es una sustancia *inmortal,* eterna, intelectiva, que como intelección tiene su propio *lógos dotado de noûs. Al comprender la naturaleza, conoce los designios* de la armonía y, una vez liberada de este cuerpo de la naturaleza, se queda sola consigo misma, *y se aflige,* permaneciendo sola consigo misma en el mundo inteligible». Por otro lado, este § 1 es un resumen de *SH* XVII 1-4.

sobre su propia razón, procurando a lo que viene a la vida un movimiento similar a su propia inteligencia, denominado
2 'vida'; porque es propio del alma proveer a otras cosas de algo semejante a su carácter propio [94].

Dos principios de vida: el alma y el pneûma

3 De modo que hay dos tipos de vida y dos tipos de movimiento: uno según la esencia, otro según la naturaleza del cuerpo, uno es el más general, ⟨el otro particular⟩, el según la esencia es independiente, el otro coactivo, pues todo lo movido está sometido a la
4 coacción del que lo mueve; pero el movimiento que mueve (al alma) está íntimamente unido al amor de la sustancia inteligible, ya que el alma, al no participar del cuerpo físico, es incorpórea; si el alma tuviera cuerpo no dispondría ni de razón ni de pensamiento —pues todo cuerpo está privado del pensar— y a la inversa, es por participar de la esencia que adquiere el ser el viviente dotado de aliento [95].

5 Porque el aliento vital pertenece al cuerpo mientras que la razón pertenece a la esencia. La razón es capaz de contemplar la belleza, el aliento sensorial es capaz de discernir los fenómenos; y el aliento se distribuye entre los órganos sensoriales, de manera que hay, como partes suyas, una visión conforme al aliento y un aliento auditivo, olfativo, gustativo y táctil [96]. Este aliento, cuando se convierte en algo

---

[94] El alma provee del movimiento intelectivo, es decir, de la *nóēsis*, cf. *SH* XV 1 y nota *ad loc.*, XVI 6 y XX 3.

[95] Adquiere el ser, es decir, la vida intelectiva; «por 'existencia' me refiero aquí al haber accedido a la razón y participar de la vida intelectiva y no es sino el alma la que la procura» *(SH* XX 3).

[96] Se trata del *pneûma* sensorial. Es una doctrina estoica, cf. Dióg. Laer., VII 52 y 54: «Los estoicos aplican el término *aísthēsis* en tres acepciones: —El *pneûma* que, procedente del *hēgemonikón*, llega a los sentidos. —La aprehensión realizada por medio de éstos. —Y la anatomía de los órganos sensoriales... Así pues, por medio de la sensación

análogo a la inteligencia, es capaz de discernir, en tanto que sensorial, en caso contrario sólo fantasea.

Pues el aliento es propio del cuerpo y está capacitado 6
para recibir todas las cosas, mientras que la razón es propia de la esencia, en tanto que prudente. La razón conlleva el conocimiento de cosas dignas, el aliento conlleva la opi- 7
nión[97]. Éste obtiene su energía desde el mundo envolvente[98], aquélla de sí misma.

---

aprehendemos lo blanco y lo negro... sin embargo, con el *Lógos* aprehendemos las conclusiones de la demostración» (Hicks); y Jámblico *(De anima* 368 W): «Dicen (los estoicos) que, a partir del *hēgemonikón*, se difunden unos *pneúmata*, diversos según las diversas partes del cuerpo, unos hacia los ojos, otros hacia los oídos, y los demás hacia los restantes órganos de los sentidos» (Festugière, *Rév.*, III, pág. 192).

[97] El conocimiento sensible es mera opinión, *dóxa*.

[98] El *pneûma* envolvente; cf. *SH* XV 3 y la nota a *CH* IX 7.

XX

DE HERMES

TEMA: EL ALMA Y EL CUERPO

El alma, principio de vida intelectiva

Por tanto, el alma es una sustancia incorpórea, ya que, en caso de ser corpórea, sería incapaz de preservarse a sí misma. En efecto, todo cuerpo precisa de la existencia, es decir, precisa de una 1
vida dispuesta según un determinado orden: el cambio debe acompañar a todo lo que nace, pues lo que llega a ser nace con un tamaño y, al nacer, adquiere crecimiento; a todo lo que crece le sigue el decrecimiento y al decrecer, en fin, la corrupción. De modo que (todo cuerpo) vive en 2
virtud de su participación de la forma de la vida, participa de la existencia por causa del alma; en consecuencia, ella, que es causa de la existencia de la otra cosa, ha de ser en primer lugar. 3

Por 'existencia' me refiero aquí al haber accedido a la razón y participar de la vida intelectiva y es el alma la que procura la vida intelectiva.

4 Así pues, a lo que nace, se le denomina ser vivo a causa de la vida, racional a causa de lo intelectivo y mortal a causa de su cuerpo. En efecto, el alma es incorpórea en la medida en que conserva sin flaquear su propia potencia, de otro modo, ¿cómo podríamos hablar de 'ser vivo' sin una sustancia que procurara la vida?, como tampoco podríamos hablar de 'racional' si no existiera una sustancia intelectiva que proveyera de vida inteligente.

El cuerpo: disposición astral y temperamento

5 Pero lo intelectivo no alcanza a todos por causa de que el cuerpo se constituye conforme a la armonía: si es lo caliente lo que predomina en la constitución (el hombre) se convierte entonces en ligero y apasionado, si predomina lo frío, se convierte en pesado e indolente, puesto que la naturaleza ajusta la constitución del cuerpo de acuerdo con la armonía.

6 Hay tres tipos de armonía: conforme a lo caliente, conforme a lo frío y conforme al término medio —y el ajuste se produce en base al astro dominante en la combinación astral—. Y el alma, encargándose de ⟨un cuerpo⟩, según lo fijado por el destino, le procura la vida a esta obra de la naturaleza.

7 Por tanto, la naturaleza asimila la armonía del cuerpo a la combinación astral y unifica esa mezcla de elementos de acuerdo con la armonía de los astros, de modo que se genera una simpatía entre unos y otros; pues el fin de la armonía de los astros no es otro que engendrar la simpatía conforme al destino que les es propio [99].

---

[99] La doctrina que se expone en los §§ 5-7 procede de la astrología hermética: según el *Liber hermetis* existe una correspondencia de cada decano o dios zodiacal con cada órgano del cuerpo, de modo que el día y la hora de nuestro nacimiento, o de nuestra concepción, determina el tipo de constitución corporal, así como la propensión a padecer determinadas

enfermedades (cf. GUNDEL, *Neue. astr.*, págs. 19 ss.). Es lo que se expone también en la *Iatromathēmatikā de Hermes Trimegisto a Amón el Egipcio* (FESTUGIÈRE, *Rév.*, I, 130): «En el momento de la eyaculación del esperma, surge desde los siete planetas un complejo de rayos que actúan sobre cada parte del cuerpo. Y lo mismo ocurre en el momento del nacimiento según la posición de los doce signos. Aries se refiere a la cabeza, y los órganos sensoriales de la cabeza se reparten entre los siete planetas: el ojo derecho está adjudicado al Sol, el izquierdo a la Luna, las orejas a Saturno, el cerebro a Júpiter, la lengua y la úvula a Mercurio, olfato y gusto a Venus y los vasos sanguíneos a Marte. Por tanto, si en el momento del nacimiento o de la concepción, uno de los astros se encuentra en condición adversa, se produce entonces la enfermedad del órgano correspondiente a ese astro... Es el rayo de una planeta maléfico que, al alcanzar una de estas partes la daña y la corrompe... (Pero Hermes ha descubierto la *Iatromathēmatikā*, la medicina astrológica, y esta ciencia) conspira con la naturaleza, de modo que puede venir en su ayuda... Es necesario, pues, averiguar el día y la hora en que sobreviene la enfermedad y considerar la visión en conjunto de la figura del cielo en ese momento: pues nada le sobreviene al hombre, que no tenga relación con la simpatía universal». El mismo FÍRMICO cita un libro de Asclepio denominado *Myriogénesis* donde se expone, procedente del «poderosísimo Mercurio», que «el Dios creador constituyó el cuerpo del hombre como el del Cosmos de una mezcla de los cuatro elementos... a fin de que la feliz combinación de todos estos elementos hiciera del ser vivo una bella obra según la forma del divino modelo... Es por ello que el hombre, semejante a un microcosmos, es vivificado por la llama y la carrera eterna de los cinco planetas, del Sol y de la Luna, de modo que, el ser creado a imagen del mundo, sea igualmente gobernado por la misma sustancia de la divinidad... y mantenido por los mismos principios que dirigen y mantienen el mundo...» (*Mathesis* III, Proem. 2-4 [KROLL-SKUTSCH, I, págs. 90-91]. Es la Introducción al «*Thema Mundi*» o posición de los planetas en la génesis del Cosmos). Para la relación de la composición elemental y el temperamento, cf. la detallada explicación de *SH* XXVI 14.

XXI
DE HERMES

Tema: jerarquía del ser

Por tanto lo preexistente está por encima de todos los 1
seres y de los que verdaderamente son. En efecto, hay [un ser] preexistente a causa del cual la sustancialidad denominada universal es pensada como común a los seres que son verdaderamente y a los que son concebidos por sí mismos.

Como contrario a éstos, en el otro extremo, subsistente, a su vez, por sí mismo, está la naturaleza, una sustancia sensible que contiene en sí misma todas las cosas sensibles. En medio de ambos se encuentran los dioses intelectivos y sensibles [... ⟨Los seres sensibles⟩] participan unos de los inteligibles, otros son sólo conjeturables y, en fin, otros tienen
relación con los dioses intelectivos ⟨y sensibles⟩. Estos mis- 2
mos son imágenes de las inteligencias, por ejemplo el sol es imagen del Dios creador supraceleste, pues del mismo modo

que éste creó el universo, el sol crea los animales, engendra las plantas y preside los alientos vitales [100].

---

[100] Dentro de los límites que imponen las lagunas del texto, la jerarquía es la siguiente: 1) *tò proón,* lo preexistente (cf. *SH* IX 1: «Inengendrado y preexistente»), es el Dios supremo, el uno de *Asc.* 19. 2) *noēmatikoì theoí,* los dioses intelectivos-inteligibles (los que son verdaderamente y... son concebidos por sí mismos), son los usiarcas del *Asclepio:* Júpiter, Luz, Pantomorfo, Fortuna y Destino. 3) *aisthetoì theoí,* los dioses sensibles (que participan de los inteligibles... son imágenes de las inteligencias, p. ej., el sol); en el *Asclepio* son el Cielo, el Sol, los Decanos y los Planetas. 4) *aisthetá-phýsis,* los seres sensibles (que son conjeturables, objeto de la *dóxa).* Comp. también con la jerarquía de las operaciones cognitivas en *SH* XVIII 1.

XXII

DE HERMES. DE 'LA AFRODITA'

Te voy a explicar ahora la razón por la que los niños nacen semejantes a sus padres o son asignados a unas familias. Cuando una sangre fértil se transforma en espuma y los órganos de la generación hacen acopio de semilla genital, se produce entonces, según una energía divina, como una exhalación de determinada sustancia desde los miembros del cuerpo entero, en cierto modo como si el mismo hombre naciese; y es verosímil que a la mujer le suceda lo mismo. Cuando predomina y permanece intacto lo que fluye desde el varón, entonces el niño vendrá al mundo pareciéndose al padre, si ocurre lo inverso, se parecerá a la madre. Si ha habido predominancia (del flujo) de alguna parte del cuerpo, el niño se asemejará a esta parte. Ocurre a veces que, durante una larga serie de generaciones, el niño se aproxima a la forma del progenitor, al desempeñar éste la condición de decano, según la hora en que la mujer concibió [101].

---

[101] Cf. las documentadas notas de FESTUGIÈRE (NOCK-FEST., III, págs. CXIX ss.) y de SCOTT (III, pág. 465). Ambos citan como fuente última a ARISTÓTELES, *Sobre la repr. de los anim.* I-II y IV: para la idea del esperma como espuma de sangre, cf. II 2, 736a13 y I 19, 726b9; para el origen

de la semejanza paterna, cf. I 19, 726b11 y para la semejanza a uno o a otra, cf. IV 3. La fuente inmediata es la escuela pneumática: GALENO, *Sobre el esperma*, lib. II. Las ideas básicas las comparten también los estoicos (*ap.* DIÓG. LAER., VII 158-159): «Esperma es definido por ellos como lo que es capaz de generar algo semejante a aquello de lo que procede: el esperma humano que el padre eyacula en un vehículo húmedo, está mezclado con partes del alma, en razón de la mezcla de los progenitores. [159] Crisipo dice que la esencia del esperma es pneuma... Esfero y sus seguidores aseguran que el esperma se origina del cuerpo en su conjunto, pues cada parte del cuerpo es reproducida por él (en el embrión). El esperma de la hembra, según ellos, es estéril, pues es lánguido, escaso y acuoso» (HICKS).

XXIII

DE HERMES TRIMEGISTO. DEL SAGRADO LIBRO TITULADO *KÓRĒ KÓSMOU*[102]

SINOPSIS

1. El tema de la revelación: los dos mundos (2).

2. El modo de la revelación (3-8).

    2.1. La necesidad.
    2.2. Los dioses, intermediarios de la revelación.
    2.3. Hermes, transmisor del conocimiento.

3. La revelación (cosmogénesis).

    3.1. La ordenación de lo de arriba (9-21).

        3.1.1. Regiones celestes (9-13).
        3.1.2. Creación de las almas (14-17).
        3.1.3. Creación de los signos del Zodíaco (18-21).

    3.2. Modelado de lo (que estará) abajo (22-48).

---

[102] *Kórē kósmou*, es decir, la diosa Isis: pupila, doncella, virgen del cosmos, constelación de Virgo y estrella Alfa del Can Mayor (cf. Apéndice IV).

3.2.1. Creación de los animales (modelos) (22-23).
(*Excursus*.- El castigo de la incorporación [24-25]).
3.2.2. Creación del hombre (modelo) (26-30).
(*Excursus*.- El lamento de las almas por la incorporación [31-37].
Respuesta de Dios: inmortalidad o transmigración [38-42].
Advertencia de Momo y respuesta de Hermes [43-48]).

3.3. La ordenación de lo de abajo (49-fin).

3.3.1. Génesis de lo sublunar (49-52).
3.3.2. El paso del caos al cosmos (53-fin): a. Rebelión de las almas. Caos inicial (53). b. Súplica de los elementos (54-61). c. La venida de los dioses. El cosmos (62-fin).

4. Aretalogía de Isis-Osiris.

1 Tras estas palabras, Isis sirve a Horus la dulce bebida, la primera copa de ambrosía[103] que las almas suelen recibir de los dioses, y comienza de este modo su sagradísimo discurso:

1
El tema de la revelación: los dos mundos

2 «El cielo policoronado, hijo Horus, está situado por encima de toda la naturaleza de las cosas que están debajo y no carece de nada de lo que ahora posee el conjunto del mundo; por esta razón, la entera naturaleza que está abajo ha sido, de toda necesidad, conjuntamente ordenada y plenamente acabada por lo que está arriba, porque, sin duda, lo de abajo está incapacitado para ordenar las cosas de arriba; de modo que es necesario que los misterios inferiores cedan el paso a los más podero-

[103] Cf. *CH* I 29 y nota *ad loc.*

sos[104], porque, en efecto, más poderoso que lo que está abajo es la disposición ordenada de los fenómenos celestes, una ordenación absolutamente firme y a la que no puede acceder la inteligencia de los mortales.

2
El modo de la revelación. La necesidad

Es por eso que las cosas de abajo, invadidas de temor, se lamentaron de la hermosísima y eterna permanencia de las cosas de arriba, pues era digno de verse y, al mismo tiempo, motivo de angustia, el contemplar la belleza del cielo ofreciéndose como representación del Dios aún desconocido, el observar la rica magnificiencia de la noche ofreciéndose con viva luz aunque inferior a la del sol, así como otros misterios moviéndose uno tras otro en el cielo mientras ordenaban y daban conjuntamente crecimiento a lo de abajo mediante determinados movimientos y períodos de tiempo y a través de secretos efluvios[105]. De este modo se recrudecía el temor en el curso de unas investigaciones incesantes.

Los dioses, intermediarios de la revelación

Mientras lo quiso el artesano del universo, la ignorancia dominó la totalidad de las cosas, pero cuando decidió mostrarse tal cual es, inspiró amores a unos dioses y otorgó graciosamente a sus mentes la más abundante luz que tenía en su corazón, para que primero quisiesen

---

[104] Los misterios inferiores son las funciones sagradas que Isis y Osiris instituyen en la tierra como prolongación de los misterios celestes (cf. §§ 68 y 51).

[105] Son las influencias astrales *(apórroia)*, como en *PGM* XII 251 (Tuyas son [Señor] las *apórroia* favorables de las estrellas y los demonios, Fortunas y Moiras); pero en este tratado también significa 'emanación': Isis y Osiris son emanaciones *(apórroia)* de Dios (§ 61); es el sentido en que se utilizaba en la religión egipcia; el Nilo, p. ej., era una *apórroia* de Osiris (PLUTARCO, *Isis* 38, 365a).

buscar, después deseasen encontrar y, al fin, pudiesen tener éxito[106].

Hermes, transmisor del conocimiento

Pero esto, maravilloso hijo Horus, no podía sucederle a un vástago de lo mortal, que ni siquiera existía, sino sólo a un alma que estuviera en simpatía con los misterios del cielo, precisamente lo que era Hermes, el conocedor de todo[107]. Él vio la totalidad de las cosas y, al verla, comprendió y, al comprender, obtuvo el poder de mostrar y revelar; pues grabó las cosas que conoció y, tras grabarlas, las ocultó, prefiriendo, antes que referirlas, silenciarlas con firmeza en su mayor parte, de modo que se constituyeran en objeto de búsqueda para toda generación nacida con posterioridad del mundo[108].

---

[106] *Zētein – heurein – kathorthrōsai*, 'buscar', 'encontrar', 'tener éxito'. La *Zētesis* y la *Heúresis* son los dos momentos claves del mito de Osiris y de sus fiestas: Isis va en busca *(Zētesis)* de su esposo asesinado, Osiris, la vegetación que muere en la inundación del Nilo, y lo encuentra *(Heúresis)* en el agua dulce del delta y en el trigo que germina tras la retirada de las aguas (el mito lo explica con todo detalle PLUTARCO, *Isis* 14-16. Cf. también la interpretación de HANI, *Rel. égyp.*, págs. 345 ss.). En el § 12 de este tratado hay una personificación de *Heúresis* que gobierna los misterios celestes (se trata de Isis, cf. nota *ad loc.*).

[107] Hermes, el escriba de los dioses, es el conocedor de todo. Un calificativo común que aparece, p. ej., en los *Papiros mágicos* (cf. *PGM* VIII 15).

[108] Sobre el carácter secreto de la revelación, sólo accesible a los iniciados, cf. las complicadas prescripciones de *NH* VI 6, 61, 18 (se ha de grabar el libro sobre estelas turquesas en caracteres jeroglíficos, depositarlo en el santuario de Hermópolis, salvaguardado por ocho guardianes «junto con los nueve del Sol», con un amuleto de galactita y un juramento); también en las *Kyránides* herméticas (Preámbulo 3, FESTUGIÈRE, *Rév.*, I, pág. 345): «no comuniques sino a tus hijos... tú su padre, y como un precioso tesoro, este bien que tiene un gran poder para la acción mágica, y sólo tras haberles tomado juramento de mantener estos libros en secreto». De ello se hacen eco los *Papiros mágicos* («Tu verdadero nombre está

En tales circunstancias comenzaba Hermes a ascender 6
hasta los astros para escoltar a sus parientes los dioses. De todos modos, dejaba tras de sí, como su sucesor, a Tat, hijo a la vez que receptor de sus enseñanzas y después de éste, al poco tiempo, a Asclepio-Imuthes, según la voluntad de Ptah-Hefesto[109], y en fin a otros, cuantos habían de averiguar exacta y convincentemente la teoría celeste por voluntad de la providencia, reina de todas las cosas.

Y cuando Hermes se disponía a alegar en propia defensa 7
ante lo envolvente que no había transmitido a su hijo la totalidad de la teoría en razón de su bisoñez, comenzó entonces a amanecer y Hermes, con su mirada abarcando todas las cosas y dirigida hacia oriente, se apercibió de la presencia de algo indefinido y, mientras lo observaba muy lentamente, le vino a la mente la precisa decisión de depositar los sagra-

---

inscrito sobre la estela sagrada del santuario de Hermópolis, donde naciste» [VIII 41]; «Grande es la señora Isis. Copia del libro sagrado descubierto en los secretos de Hermes» [XXIVa]). También MANETÓN abunda en el tópico de que los escritos de Hermes son herméticos (*ap.* SYNCELLUS): «(Manetón) se sirvió de estelas grabadas en lenguaje sagrado y caracteres santos por *Thōth* el primer Hermes, y traducidas después del Diluvio a caracteres jeroglíficos» (WADDELL, pág. 209. Más testimonios egipcios en BIDEZ-CUMONT, *Mages*, I, pág. 206).

[109] Imuthes es el célebre arquitecto del rey Djeser, elevado posteriormente al rango de los dioses celestes y asimilado por los griegos a Asclepio (cf. DAUMAS, *Dieux*, págs. 20, 106). MANETÓN lo sitúa en la tercera dinastía: durante el reinado de Tosorthros «vivió *Imoúthēs*, quien, por el arte de su medicina, consiguió la reputación de Asclepio entre los egipcios» (WADDELL, fr. 11). Sobre sus atributos, cf. la *Aretalogía de Asclepio-Imuthes* del Papiro de Oxirrinco XI 1381 (FESTUGIÈRE, *Rév.*, I, pág. 52). Sobre PTAH-HEFESTO, cf. la noticia de JÁMBLICO: al Demiurgo, los egipcios, «en tanto que ejecuta de modo infalible y artísticamente cada cosa, se le denomina PTAH (nombre que los griegos traducen 'Hefesto' en atención a su habilidad de artesano)» (DES PLACES, pág. 197).

dos símbolos de los elementos cósmicos[110] cerca de los secretos de Osiris y de ascender al cielo tras haber orado pronunciando tales y cuales palabras.

8 Pero no conviene, hijo, que deje incompleta la exposición, debo referir también cuanto reveló Hermes al depositar los libros, pues habló de este modo: "Oh libros sagrados que fuisteis creados por manos incorruptibles y ungidos con el filtro de la inmortalidad, vosotros sobre quienes tengo poder, permaneced incólumes e incorruptibles por el transcurso de toda la eternidad haciéndoos incontemplables e indescifrables para todo aquél que vaya a recorrer las llanuras de esta tierra, hasta que el anciano cielo haya dado a luz sistemas dignos de vosotros, que el creador denominó almas".

Tras haber dicho esto a los libros y haber orado a sus obras, Hermes es consagrado a las zonas que le corresponden.

9 **3**
La revelación (cosmogénesis). La ordenación de lo de arriba. Regiones celestes

Un lapso bastante largo de tiempo había durado ya la inactividad y el ocultamiento, y la naturaleza, hijo mío, permanecía estéril; entonces, aquellos que habían recibido el mandato de efectuar la revolución en el cielo, se acercaron al Dios rey de todas las cosas y le hicieron saber de la inactividad de los seres, que era preciso ordenar[111] todo el conjunto y que esta tarea no le co-

---

[110] *Stoicheîa* significa 'elementos' y 'letras', y aquí se juega con la anfibología del término. Como hace PLATÓN (*Timeo* 48b-c, donde compara los elementos, tierra, agua, aire y fuego, con las letras); pero tampoco es necesario: en Egipto el lenguaje crea directamente, es la realidad; no se trata de una figura retórica: los jeroglíficos son los *stoicheîa* del Cosmos.

[111] Inactividad y desorden preceden a los cuatro momentos genéticos del *Kórē kósmou:* aquí preceden a la ordenación de Cielo, en § 27 a la creación del hombre, en § 50 a la creación de lo sublunar y en § 54 a la ordenación de lo sublunar. Además, en cada uno de ellos hay una asamblea de dioses rogándole a Dios que acabe con el caos.

rrespondía a otro sino a Él, hablándole de este modo: "Te suplicamos que examines a fondo los seres actuales y determines cuáles han de ser sus necesidades en lo por venir".

Dios sonrió al oír esto y dijo: "Sea la Naturaleza" y de 10
su voz salió un objeto femenino de una belleza total, cuya
visión dejó atónitos a los dioses; el Dios protopadre la honró
con el nombre de 'Naturaleza' y le encomendó la fecundidad[112].

Además, tras fijar su mirada en lo que le rodeaba, pro- 11
nunció estas palabras: "Que se llene el cielo con todo tipo
de cosas y el aire y el éter"[113], dijo Dios y fue.

Por su parte, la Naturaleza, hablando consigo misma, se 12
dio cuenta de que no era oportuno desobedecer el mandato
del padre, y, tras unirse a Trabajo, engendró una hermosa 13
niña, a la que llamó Invención. Dios le concedió ser tal; tras
ello, separó las cosas generadas y las llenó de misterios
otorgando a la Invención de ellos la hegemonía[114].

---

[112] Comp. todo el parágrafo con *PGM* XIII 161: «Tras decir esto, Dios dio tres palmadas y se rió siete veces: ja ja ja ja ja ja ja. Al reírse Dios, nacieron siete dioses, los que abarcan el Cosmos... [492] Y se rió Dios por cuarta vez y apareció *Genna*, que domina sobre la semilla del Todo, por ella fué sembrado todo cuanto existe» (CALVO, pág. 283).

[113] En el cielo habitan los dioses, en el éter los astros y en el aire las almas (cf. *SH* XXIV 1).

[114] Es decir, otorgando a su inventora *(Heúresis)* la hegemonía sobre ellos. Se trata de Isis que es la que determina la órbita de los astros, en particular, la del sol y la de la luna: «(Isis) venerable en el cielo, regente de las estrellas, que sitúa todos los astros en sus órbitas» *(Himno a Isis*, BARUCQ, pág. 459; cf. también las *Aretalogías* de Isis en FESTUGIÈRE, *Études*, págs. 138 ss.). Por otra parte, en los Misterios de Osiris, Isis es la que «inventa» (encuentra) el cuerpo de su esposo, asesinado y descuartizado por Tifón y sus secuaces (PLUTARCO, *Isis* 14).

Creación de las almas

14 Como Dios no quería de ningún modo que el mundo superior permaneciese inactivo, sino que había decidido llenarlo de espíritus [115] para que las cosas no permaneciesen inmóviles e inactivas en su función, por este motivo, pues, se puso manos a la obra el artesano, sirviéndose, para su cometido, de sustancias sagradas: tomando del suyo propio cuanto aliento vital hacía falta y mezclándolo, en una forma inteligente, con el fuego, lo fundió con otras sustancias desconocidas; tras amalgamar una cosa con otra en un todo, mientras pronunciaba ciertas invocaciones secretas, agitó violentamente la mixtura hasta que brilló en la superficie de la mezcla [116] una suerte de materia más sutil, mucho más pura y transparente que aquello de lo que procedía, tan límpida que sólo el artesano era capaz de verla.

15 Y no se fundía al calentarla, puesto que estaba hecha de fuego, ni se enfriaba, una vez acabada, al estar compuesta de aliento, sino que conservaba la composición de la mezcla, la propia y peculiar índole de ésta, su forma original y constitución particular, composición a la que, precisamente por eso, llamó Dios 'Animación' [117], atendiendo tanto al nombre parlante como a la actividad adecuada al nombre. De este espuma hizo nacer las adecuadas miríadas de almas,

---

[115] Espíritus traduce *pneúmata;* son las almas-astros criaturas del pneuma divino.

[116] Brilló en la superficie = *epigeláō;* lit. 'sonrió', algo así como, «apareció iridiscente en la superficie»; es la 'espuma' del § 15. En la alquimia se utilizan imágenes semejantes: «Todo vapor sublimado es un *pneûma*...». [IX] «El *pneûma* debe ser separado de la flor bajo la acción del Sol y debe macerarse hasta la primavera y entonces, en el tiempo favorable, debe ser expuesto al fuego a fin de que el oro sea bueno» *(Alquimia hermética,* VIII-IX, FESTUGIÈRE, *Rév.*, I, pág. 243).

[117] *Psýchōsis.*

modelando, por su voluntad, lo florecido sobre la mezcla, con buen orden y medida, con habilidad y en la proporción conveniente de manera que no se diferenciaban entre ellas 16
sino lo necesario. En efecto, la espuma formada en la superficie al agitar la mezcla, no era homogénea, puesto que la primera era mejor y más completa y en todo más pura que la segunda, mientras que ésta, aun siendo inferior a la primera, era mucho mejor que la tercera; de tal modo que el número total, una vez completo, fue de sesenta grados (de almas), diferentes excepto en que Dios determinó por ley que fueran todas inmortales [118], puesto que procedían de una única sustancia que sólo Dios había sabido llevar a la perfección. A estas almas las dispuso Dios ordenadamente en secciones y depósitos [119] en lo alto de la naturaleza [celeste] para que hiciesen girar el cilindro con un cierto orden y según un plan conveniente y alegrasen a su padre [120].

---

[118] Como se afirma en el *Asclepio*, todas las almas son inmortales, pero no todas son del mismo tipo, sino que difieren en el carácter y el tiempo (*Asc.* 2). Que hay sesenta grados de almas, se explica en *SH* XXV 13: «En estas sesenta regiones habitan las almas conforme a la naturaleza de cada una, porque, aun teniendo una y la misma constitución, no poseen la misma dignidad» (las primeras en dignidad son las de los reyes que, según *SH* XXIV 3, «proceden de esa región situada por encima de aquellas de las que proceden las almas de los demás hombres»).

[119] *Tameîa;* lo que en el § 18 son los signos del Zodiaco, que 'están en lo alto' y dirigen las revoluciones de los astros. *Tameîa* es usado también en este sentido en *Pistis Sophia* (SCHMIDT, pág. 214): «Los doce nombres de los depósitos *(tameîa)* de la Serpiente de la Oscuridad exterior... el depósito en el que están las almas de cada uno de los hombres, regido por un arconte».

[120] Toda la operación alquímica (§§ 14 y 15) se inspira seguramente en PLATÓN, *Timeo* 35a-36d (creación del Alma del cosmos): «De la sustancia indivisible y que se comporta siempre de manera invariable y de la sustancia divisible que existe en los cuerpos, (el Demiurgo) compuso, mezclándolas, una tercera suerte de substancia intermedia que comprende

17 Con este fin convocó a las naturalezas de los seres ya existentes y puesto en pie sobre la bellísima base del éter, les habló de este modo: "Oh almas, hermosos vástagos de mi aliento y mi cuidado, vosotras a las que ayudé a nacer con mis propias manos y que consagro además a mi propio cosmos, obedeced a estas mis palabras como a una ley y no tratéis de alcanzar ningún otro lugar sino el que os ha asignado mi determinación; porque si conserváis la calma también el cielo permanecerá de nuevo a vuestra disposición, tanto la constelación asignada como los tronos llenos de gloria, pero si cometiereis algún acto de rebeldía contra mis propias resoluciones os juro por mi sagrado aliento que con la misma mezcla de la cual habéis nacido y con mis mismas manos creadoras de almas, fabricaré de inmediato cadenas y suplicios para vosotras".

---

la naturaleza de lo Idéntico y la de lo Distinto... Después combinó estas tres sustancias en una forma única, armonizando por la fuerza la sustancia de lo Idéntico con la de lo Distinto... Y la fraccionó en tantas porciones como convenía». Los intervalos de la serie así constituida son el fundamento del Cielo, el ecuador y la eclíptica celestes, de su movimiento y de los Planetas. *Ibid.* 41d (creación de las almas): «Tomando de nuevo la crátera en la que había mezclado y fundido en un principio el Alma del todo, vertió los residuos de las primeras sustancias y volvió a mezclarlo todo. Sin embargo, en la mezcla, ya no había esencia pura, idéntica e invariable, sino sólo segunda y tercera. Después, tras combinar el conjunto, lo dividió en un número de almas igual a la de astros. Y las distribuyó entre ellos, cada una en cada uno: las situó en ellas como en carros y las instruyó sobre la naturaleza del todo» (Rivaud). Los aspectos alquímicos de la operación han sido estudiados con detalle por Festugière: según él hay una estrecha analogía entre los procedimientos demiúrgicos de la *kórē kósmou* y el 'magisterio perfecto' de los alquimistas, puesto que éste consistía en producir una tintura o elixir o mercurio que fuera, para todos los metales, principio de vida, es decir, alma; y la sustancia *Psýchōsis* de la *kórē kósmou* guarda estrecha analogía con el mercurio filosófico (agua divina, agua de vida o alma de los metales) de los alquimistas (cf. *H. M.*, pág. 230, «La création des ames dans la Korè Kosmou»).

Creación de los signos del Zodíaco

Acababa de decir esto cuando Dios, mi señor, tomó agua y tierra, dos elementos congéneres, y los mezcló mientras pronunciaba sobre ellos, igualmente, ciertas palabras secretas, también potentes aunque diferentes de las primeras; tras ello, agitó adecuadamente la mezcla y le insufló lo que da vida. Tomó entonces la espuma que flotaba igualmente en la superficie, una espuma bien templada y perfectamente ajustada y modeló con ella los signos antropomórficos del Zodíaco. 18

El residuo de esta mezcla se lo entregó a las almas ya avanzadas, a esas almas que habían sido convocadas a las estancias de los dioses en los lugares cercanos a los astros (donde viven) los demonios sagrados, diciéndoles: "Modelad, hijas mías, nacidas de mi propia naturaleza, tomad los residuos de mi arte y que cada una confeccione algo semejante a su propia naturaleza; os proporcionaré estos modelos". 19

Al punto tomó (la mezcla) y dispuso exacta y hermosamente la ordenación del Zodíaco acordándola con los movimientos psíquicos y ajustando uno tras otro los signos antropomórficos del Zodíaco con los de animales, a los que concedió potencias activas y un aliento capaz de cualquier arte, generador de todos los acontecimientos universales que han de suceder por siempre. 20

Y Dios se alejó tras asegurar que proporcionaría un aliento invisible a cada una de las obras visibles de las almas [121], así como una sustancia homogeneizada para que engendrara cada uno, a su vez, otros seres iguales a sí mismo y no se vieran jamás las almas en la necesidad de hacer 21

[121] Es el *pneûma* invisible o alma fisiológica (o vegetativa) que gobierna el desarrollo del embrión (cf. *SH* XV 5).

algo distinto de lo que fabricaron en un primer momento»[122].

Modelado de lo (que estará) abajo. Creación de los animales (modelos)

22 «¿Qué hicieron entonces las almas, madre?».

Isis: «Primero, Horus, hijo mío, tomando lo que había sido mezclado a partir de la materia, intentaban comprenderlo, adoraban la mezcla del padre y escudriñaban el origen de la combinación, algo que no les resultaba nada fácil de descubrir; pero al punto de haber comenzado sus indagaciones les invadió el temor de caer bajo la cólera del padre y se aplicaron a hacer lo que se les había encomendado[123].

23 De inmediato, modelaron bellamente la especie de los pájaros con la parte superior de la materia donde estaba la espuma de mayor grado de ligereza. Como entre tanto la mezcla ya se había semiendurecido y comenzaba a adquirir

---

[122] Las especies son creadas de una vez por todas, como en el *Asclepio* (§ 20: todos los seres conservan su identidad, actual y pretérita).

[123] Animales y hombres aparecen antes de la creación del mundo (cf. § 51: separación de cielo y tierra); no parece lógico. Probablemente se trata de una suerte de seres vivos primigenios, arquetipos celestes de hombres y animales (como en *CH* I 11, cf. nota *ad loc.)*. Aunque tampoco cabe esperar demasiada lógica en la cronología cosmogónica de los egipcios: el mundo puede ser creado sobre una colina, en una ciudad, en Tebas, que preexiste a la creación del mundo y a los hombres: «Tebas es la norma para toda ciudad. Agua y tierra estaban en ella desde la primera vez. Cuando llegó la arena para formar tierras y campos, para hacer nacer su suelo sobre la colina, entonces vino a la existencia el País y los hombres nacieron en ella (Tebas) para fundar toda ciudad con su nombre auténtico» *(Himno a Amón,* Barucq, pág. 213). Bousset *(PW,* XI, 1386-1391) plantea la posibilidad de que los §§ 49-52 (Cosmogénesis) siguieran originalmente a la creación de las almas que gobiernan el cielo (§§ 14-17 [en conjunto la concepción sería netamente egipcia]) y que, seguramente, los §§ 18-48 son una larga interpolación de un redactor final que habría trabajado a fondo el *Timeo*.

una consistencia sólida, modelaron la especie de los tetrápodos, que es menos ligera sin duda, y la de los peces, que precisan de una humedad añadida para poder nadar. Y, en fin, con el resto de la mezcla ya fría y depositada en la parte inferior, produjeron por primera vez la naturaleza de los reptiles[124].

(«Excursus». El castigo de la incorporación)

Pero entonces, hijo, las almas, como si 24
realmente hubiesen hecho algo importante, comenzaron a ufanarse con una audacia indiscreta y a transgredir las disposiciones; abandonaban sus propias secciones y depósitos y no consentían permanecer ya en un mismo sitio sino que no cesaban de moverse, pues tenían por muerte la permanencia en el mismo lugar[125].

"Pero esto que hacían", dijo Hermes, hijo mío, como 25
hablando por mí[126], "no pasaba inadvertido al señor y Dios del universo y les buscaba un castigo y una cadena que soportasen penosamente; a este respecto, el jefe y soberano de todas las cosas resolvió confeccionar el organismo humano para que en él sufriesen castigo eterno la especie de las almas.

---

[124] Cf. *SH* XXVI 19-23 (dosificación de los elementos en cada reino animal; § 22: los reptiles son fríos por su parte de agua).

[125] Las almas escudriñan (§ 22), llenas de curiosidad y de audacia indiscreta; es la la *tólma*, la causa de la caída de las almas; también 'malsana curiosidad' en el *Asclepio* (§ 14) y 'audacia impía' en el *Poimandres* (*CH* I 13 y nota *ad loc.*).

[126] Es decir, Hermes hablando por boca de Isis. Puede ser un recurso literario, o una cita de otro tratado. También es un recurso de la magia: el teúrgo se hace pasar, o es poseído por un dios superior para poder coaccionar a alguna entidad inferior (cf., p. ej., *PGM* IV 2290: el mago habla en nombre de Hermes, «el padre de Isis»).

Creación del hombre (modelo)

26 Me convocó entonces Dios” sigue di-
ciendo Hermes, “y habló de este modo:
‘Oh alma de mi alma, sagrado pensa-
27 miento de mi pensamiento, ¿hasta cuándo
la naturaleza de las cosas de abajo seguirá
teniendo este aspecto aborrecible?, ¿hasta cuándo habrán de
permanecer inactivas y sin alabanza las cosas ya genera-
das [127]? ¡Convoca enseguida ante mí a todos los dioses ce-
lestes!’”. Esto dijo Dios, hijo mío, tal y como refiere Her-
mes, “y los dioses celestes vinieron en respuesta a su orden,
exhortándoles Dios de este modo: ‘Fijaos en la tierra y en
las cosas terrestres’, ellos miraron de inmediato y compren-
dieron a qué se refería el príncipe; Dios les habló sobre la
28 génesis de los hombres y tomaron conciencia de lo que cada
uno debía aportar, según sus posibilidades, a lo que había de
nacer.

El Sol dijo: ‘Yo brillaré todavía más’. La Luna prometió iluminar el recorrido tras del Sol, añadiendo que ella ya había hecho a Terror, a Silencio, a Sueño y a Memoria, que habría de resultar superflua para los hombres. Crono dijo que ya había sido padre de Justicia y Necesidad. Zeus, por su parte, que ya había engendrado a Fortuna, Esperanza y Paz para que esa raza venidera no entrara en guerra generalizada. Ares, que era padre de Lucha, Cólera y Discordia. Afrodita dijo sin vacilar: ‘Yo les añadiré Deseo, Placer y Risa para que no sea tan dura la pena de esas almas a mí

---

[127] Es decir, sin el hombre; porque el hombre, como se afirma en el *Asclepio*, es creado para cuidar de lo terrestre y atender al culto divino, que son dos aspectos de lo mismo, puesto que los ritos son imprescindibles para el mantenimiento del orden cósmico (*Asc.* 8-9). Que el hombre debe ser creado para completar el cosmos, es una doctrina que procede de PLATÓN (*Timeo* 41b).

emparentadas que soportan la condena más terrible''' Y Dios se gozaba, hijo, al oír estas palabras de Afrodita[128].

"'En cuanto a mí'", dijo Hermes[129], "'crearé la naturaleza 29
de los hombres', dije, 'les daré Sabiduría, Prudencia, Persuasión
y Verdad y no cesaré de unirme con Invención; además daré
asistencia permanente a la vida mortal de los hombres nacidos
bajo mis signos zodiacales (pues los signos que el padre y crea-
dor me ha asignado son sensatos e inteligentes) y esto en mayor
medida cuando el movimiento astral que los preside esté en sin-
fonía con la energía natural de cada uno'[130].

Se alegró Dios, el señor del universo, al escuchar estas palabras y ordenó que naciera la especie de los hombres.

Pero yo", dijo Hermes, "vacilaba acerca de qué materia de- 30
bía utilizar y llamé por ello en mi auxilio al monarca, que, de
inmediato, ordenó a las almas que me proporcionaran el residuo
de la mixtura, un residuo que, al tomarlo, lo encontré comple-
tamente seco. Entonces empleé para la mezcla una cantidad de

---

[128] Las cualidades de los planetas son las de la astrología: el Sol, Júpiter y Venus son benéficos; Saturno y Marte, maléficos, mientras que la Luna y Mercurio son ambivalentes (cf. el cap. XXVI del *Liber Hermetis*, donde se estudian las consecuencias del ascendente planetario sobre el individuo [GUNDEL, *Neue astr.*, págs. 73 ss.]). Por otro lado, parecen bastante coherentes: a la Luna, p. ej., se le atribuye Terror *(Phóbos)* (en los *Papiros Mágicos*, p. ej., Selene es expresión de terror [*PGM* IV 2530]); Sueño *(Hýpnos)*, que es hijo de la Luna, como la Muerte (HESÍODO, *Teogonía* 211 y 758) y, en fin, *Mnémē*, la inútil Memoria nocturna.

[129] Isis dice («...») que Hermes dijo ("...") que él había dicho ('...').

[130] Comp. todo el párrafo con *NH* VI 6, 62, 15-20: «Y esta piedra (el amuleto que protegerá el libro sagrado) la colocarás cuando yo (Hermes - Mercurio) esté en Virgo y el Sol en la primera mitad del día, cuando mi posición haya sido sobrepasada en quince grados». Mercurio en Virgo (quince grados de elevación) está a la vez en su «domicilio» y en su «exaltación», es decir, cuando su influencia es más directa. El otro domicilio de Mercurio es Géminis. Virgo y Géminis son dos signos «sensatos e inteligentes».

agua superior a la necesaria, al efecto de que se reblandeciera la constitución de la materia y de este modo fuera lo producido de todo punto flojo, débil e impotente a fin de que no fuera inteligente antes de ser llenado de potencia. Lo modelé y resultó algo hermoso, tanto que me alegré ante la visión de mi obra y desde abajo llamaba al monarca para que la viera. La vio, le satisfizo y ordenó que las almas se incorporaran".

(«Excursus». El lamento de las almas por la incorporación)

31 En un primer momento, las almas, al saberse condenadas, se dejaron ganar por el
32 dolor —también yo tuve ocasión de admirarme ante el discurso de las almas (Atiende, Horus, hijo, porque vas a conocer la doctrina secreta que mi progenitor Kamephis[131] pudo escucharle a Hermes, el memorialista de todos los hechos, ⟨y que yo misma⟩ pude saber por Kamephis, el ancestro de todos noso-
33 tros, cuando me honró con el Negro Perfecto[132] y tú mismo de mí)—. Como te decía, hijo admirable y lleno de gloria, cuando las almas estaban a punto de ser encerradas en los cuerpos, algunas de ellas únicamente alcanzaban a lamentarse y a gemir de manera similar a como hacen los animales salvajes que, nacidos libres, deben vivir desgraciadamente como esclavos; esos animales que, arrebatados del desierto familiar y querido, se ven obligados a luchar y pelearse, a estar en rebelión constante contra los que los dominan e incluso, si tienen éxito, a dar muerte a los que los apresan. Otras almas silbaban a la manera de las

[131] *Kamephis*, lit. «Toro de su madre», epítetos de Min y Amón como dioses (machos) de la generación (cf., p. ej., el *Himno a Min*, Barucq, pág. 375). Se trata de *Agathodaímōn* (cf. *CH* XII 1 y nota *ad loc.*). En los *Papiros mágicos* aparece la misma equivalencia en el mismo contexto: «Te conjuro, señora Isis, a quien *Agathòs Daímōn* concedió reinar sobre la Tierra Negra» (*PGM* VII 492).

[132] Es decir, la tierra negra del delta del Nilo, en definitiva, Egipto; cf. el Apéndice IV (Isis, *Kórē kósmou*), punto 1.2; y punto 2 para la interpretación de Reitzenstein: el *téleion mélan* es la alquimia.

viejas áspides. Pero un alma, tras lamentarse amargamente y 34
gritar con fuerza antes de hablar, dijo:

"Oh cielo, principio de nuestra génesis, éter y aire, manos y sagrado aliento de nuestro monarca Dios, astros resplandecientes que sois los ojos de Dios, luz infatigable del Sol y de la Luna, hermanos de leche de nuestro origen[133], sufrimos la terrible desgracia de ser separadas de todos vosotros y, lo que es peor, tras ser arrebatadas de las cosas grandes y luminosas, de lo sagrado envolvente, de la opulenta bóveda celeste y de la felicidad participada con los dioses, vamos a ser de este modo ence-
rradas en unos indignos y abyectos cuerpos. ¿Pero qué acto tan 35
vergonzoso hemos podido cometer, desgraciadas de nosotras?, ¿qué que pueda merecer estos castigos? ¡Pobres de nosotras!, ¡cuántos errores nos esperan!, ¡qué no habremos de hacer, a causa de la perversidad de las esperanzas, para satisfacer a un
cuerpo acuoso y rápidamente disoluble! De poco nos servirán 36
sus ojos, a unas almas que ya nunca pertenecerán a Dios, porque a través de esa cosa húmeda y redonda sólo veremos de ínfimo tamaño a nuestro progenitor el cielo, siempre estaremos gimiendo y puede que ni siquiera seamos capaces de ver [Aquí interviene Orfeo: 'Podemos ver merced a lo que irradia luz, los ojos por sí mismos no ven'][134].

Desgraciadas de nosotras así condenadas, sin haber recibido por entero el don de la vista, puesto que no podemos ver sin luz; disponemos, sí, de unos emplazamientos, pero eso de ningún modo son ojos. Y más terrible será nuestro dolor cuando oigamos a nuestros hermanos los vientos[135]

---

[133] El hombre, por su parte esencial, está vinculado a los dioses en 'consanguínea divinidad' (*Asc.* 6).

[134] El que interviene es ARISTÓTELES, *De sensu* 437b11. Cf. nota a *SH* V 7.

[135] Puesto que las almas habitan en el aire, en la región sublunar; cf. *SH* XXIV 1 y nota *ad loc.* (la atmósfera, morada de las almas); descripción detallada de esta región en *SH* XXV 11 ss.

soplar en el aire sin poder alentar con ellos. ¡Qué morada nos espera!, el estrecho volumen del corazón[136] en vez de este celeste cosmos. Cuando nos veamos ya por siempre se-
37 paradas de todo aquello desde lo que hemos sido degradadas hasta esto, nos aniquilará la aflicción. Señor, padre, creador, si tan pronto te has despreocupado así de tus obras, establece para nosotras algunos límites, tennos por dignas siquiera de unas breves palabras, mientras todavía podamos gozar de la visión del cosmos en toda su extensión."

Respuesta de Dios: inmortalidad o transmigración. Primera doctrina

38 Tuvieron éxito las almas en su súplica, Horus, hijo mío, porque vino al punto el monarca y, sentándose en el trono de la verdad, contestó así a sus requerimientos:

"El Amor y la Necesidad, oh almas, reinarán sobre vosotras, porque ellos son, tras de mí, los señores y comandantes de todas las cosas. De modo que cuantas de vosotras honren mi autoridad inextinguible, sabed que, en la medida en que permanezcan sin hacer el mal, habitarán la región de cielo. Pero si os hacéis acreedoras de alguna censura, seréis condenadas y habitaréis el lugar asignado en partición a las entrañas mortales.

39 Si son leves las inculpaciones contra vosotras, tras abandonar el lazo perecedero de la carne, de nuevo saludaréis, sin sollozos, vuestro cielo; pero si cometéis faltas muy gra-

[136] El centro del cuerpo es el santuario de corazón, base de las operaciones del alma (*SH* XXIV 13). Que el corazón es la sede del alma es doctrina estoica, pero también egipcia. En la religión egipcia el corazón es la sede del *noûs:* «Los ojos ven, los oídos oyen, la nariz respira; ellos informan al corazón, él es quien da todo conocimiento y la lengua quien repite lo que el corazón ha pensado» (*Documento de teología menfita, ap.* Yoyotte, *Pens. Egip.*, pág. 14). Por su parte, los estoicos «asignan un orificio, como un punto en el corazón, donde se encuentra el *hēgemonikón* del alma» (Plutarco, *Adversus Stoicos* 45; también *SVF* II 228, 3; 235, 20; 236, 20; 239, 37; 241, 24 [Crisipo y estoicos en general]).

ves, no conseguiréis la meta que os corresponde tras salir del cuerpo, jamás habitaréis el cielo, ni siquiera cuerpos humanos, sino que, en lo sucesivo, pasaréis vuestra vida errantes entre animales irracionales[137]".

(Segunda doctrina)

Entonces, oh hijo Horus, Dios concedió aliento vital a todas las almas y continuó diciendo: 40

"Pero los cambios que sufriréis no están instituidos al azar o por casualidad, sino que, así como cambiaréis a lo peor si cometéis algo vergonzoso, del mismo modo cambiaréis a lo mejor si pretendéis algo digno de vuestro linaje, pues yo y no otro seré vuestro vigilante e inspector. Reconoced, por tanto, que a causa de lo que hicisteis anteriormente soportáis el castigo de la incorporación. Sabed que la diversidad del renacer se 41 cifrará, como he dicho, en diversidad de cuerpos y la separación de ellos supondrá beneficio y felicidad, como en otro tiempo[138]. Pero está ciego vuestro juicio si creéis poder co-

[137] Comp. Platón, *Timeo* 41e: el Demiurgo notifica a las almas las leyes fatales: implantadas en el cuerpo 'por necesidad', nacerá en todas ellas 'necesariamente', una misma *aísthēsis* y el amor y las pasiones asociadas y contrarias a él. Si viven convenientemente, volverán al cielo. Si son injustas, transmigrarán, purificándose, primero en mujer, y, de perseverar en el mal, en un animal 'a semejanza de su vicio'.

[138] Comp. los §§ 40 y 41 con Platón, *República* X 15, 617d: «Almas efímeras, he aquí que comienza para vosotras una nueva carrera en condición mortal. No será el *daímōn* quien os elija sino que vosotras elegiréis vuestro *daímōn*. Que el que salga por suerte el primero, escoja el primero su género de vida... La responsabilidad es del que elige... [618a] A continuación el adivino puso en el suelo delante de ellos los modelos de vida... y los había de todas clases: vidas de toda suerte de animales y el total de las vidas humanas. Contábanse entre ellas existencias de tiranos... vidas de hombres famosos... [620a] La mayor parte de las veces se hacía la elección según a lo que se estaba habituado en la vida anterior» (Pabón-Galiano).

meter algo indigno de mí de forma que enjuiciéis las cosas al revés, sufriendo el castigo como beneficio y el cambio a mejor como deshonra e injuria. Las más justas de entre vo-
42 sotras, las que experimenten el cambio hacia lo divino, si habitan en (cuerpos) humanos, serán reyes justos, filósofos genuinos, ⟨...⟩ fundadores y legisladores, adivinos verdaderos, auténticos herboristas [139], profetas principales de los dioses, músicos experimentados, astrónomos avisados, augures infalibles, sacrificadores exactos y cualquier otro cometido bello y bueno para el que seáis dignas [140]. Si habitan en aves, serán águilas, porque no cazarán ni se darán un festín con ninguno de sus congéneres, ni permitirán que, en su proximidad, ningún animal maltrate a otro más débil, pues, en su condición de justicieras, lo vengarán. Si en tetrápodos serán leones, pues es un animal fuerte y dotado de una naturaleza en cierto modo insomne, que, en un cuerpo corruptible, se ejercita en la naturaleza inmortal, ya que ni se fatiga ni duerme. Si en reptiles, serán serpientes, que es un animal poderoso, de larga vida, carente de maldad y en cierto modo amigo de los hombres; se dejará domesticar, carecerá de ve-

[139] Y no era fácil ser herborista auténtico: «Entre los egipcios las plantas (mágicas) se recolectan siempre de este modo: el herborista purifica primero su cuerpo, fumiga con natrón todo el contorno y purifica la planta haciendo arder resina de pino dando tres vueltas... Luego quema *kyphi* y hace la libación con leche... (Más procedimientos e invocación) en el lugar de la raíz echa siete granos de trigo y siete de cebada empapados en miel y, tras reponer la misma tierra que excavó, se marcha» (*PGM* IV 2967; CALVO, pág. 177).

[140] La lista debe proceder de PLATÓN, *Fedro* 248c: El alma que pierde sus alas pasa sucesivamente a un filósofo, un artista o músico, rey o guerrero, político, deportista, médico, adivino o iniciado, poeta, etc. y «en todas estas clases de hombres, el que haya llevado un vida justa obtiene después en recompensa una vida mejor y el que haya observado una vida injusta un destino peor» (ARAUJO).

neno y al envejecer volverá a ser joven, como el linaje de los dioses. Si en peces, delfines, pues se compadecerán de los que caigan al mar, a los que aún respiren los conducirán a tierra firme, mientras que a los que ya hayan muerto no los tocarán jamás, en absoluto, a pesar de que la especie de los peces sea la más voraz de todas[141]».

Dichas estas palabras, tomó Dios la forma de Pensamiento incorruptible[142].

(«Excursus». La advertencia de Momo: los peligros del conocimiento)

Tras estos acontecimientos, hijo Horus, se eleva desde la tierra un espíritu poderosísimo[143], inaprehensible tanto por la extensión de su cuerpo como por la potencia de su mente, que, a pesar de que ya conocía la respuesta a su pregunta —estaba revestido de un cuerpo con forma humana y era bello y de aire grave y dig- 43

[141] El orden de los animales es el de los elementos: fuego, aire, tierra, agua; como en *SH* XXV 6-7 y XXVI 5-6 y 19-23. Sin embargo, no parece tratarse de una transmigración en sentido estricto, como proceso de purificación, sino de la posibilidad de adoptar diversas formas vivientes, incluidas las de los animales; una creencia egipcia que se expresa sobre todo en los grabados de las tumbas: «Tú te conviertes en un alma viviente... te trasformas en un fénix, o en una golondrina, en un halcón o en una garza, a tu gusto» (Hani, *Rel. égyp.*, pág. 445) y en el *Libro de los Muertos,* donde el alma puede transformarse en halcón (caps. 77-78), loto (81), garza (84), pájaro de cabeza humana (85), golondrina (86), serpiente (87) o cocodrilo (88) (Budge, *Book of Dead,* págs. 248 ss.).

[142] Comp. Platón, *Timeo* 42e5: «Y Dios, tras haber dispuesto todo esto, permaneció en su estado habitual» (Rivaud).

[143] Es decir, *Mômos,* dios de la censura o el repoche (cf. § 48). Aparece en Hesíodo, *Teogonía* 214: la noche tenebrosa «dio a luz a *Mômos* (Sarcasmo) y a *Oizýs* (Aflicción) la dolorosa»; y en Platón, *Rep.* VI 487a: «Ni el propio Momo podría censurar a una tal persona». Otras refencias de la literatura griega en Scott, III, pág. 536. Cf. también el diálogo entre Isis y Momo que Giordano Bruno introduce, a imitación de *SH* XXIII, en *Expulsión de la bestia triunfante* (Liaño, pág. 207).

no pero excesivamente enfurecido y terrorífico— preguntó
enseguida al ver a las almas entrando en los cuerpos: "¿Qué
44 nombre les das, oh Hermes, memorialista de los dioses?",
"Hombres", respondió él. "Tú lo has dicho" repuso (Mo-
mo), "porque es una audaz obra el crear a ese hombre indis-
creto con los ojos, parlanchín con la lengua, que habrá de
oír cosas que no le importan, ávido con el olfato y que,
con el tacto, ha de abusar en exceso del tocar. ¿Y cómo has
podido decidir, tú su autor, dejarle libre de preocupaciones a
ese que habrá de ver, en su audacia, los bellos misterios de
la naturaleza?, ¿pretendes dejarle libre de padecimientos a
ese que tiene la intención de extender sus proyectos hasta
45 los límites de la tierra? Esos hombres que desenterrarán las
raíces de las plantas y averiguarán las propiedades de sus
jugos, que investigarán las cualidades de las piedras y di-
seccionarán a los animales irracionales y no sólo a éstos, si-
no incluso a sí mismos, ávidos de escudriñar de qué están
hechos. Que extenderán sus audaces manos hasta el mar y,
talando bosques crecidos naturalmente, se transportarán unos
a otros hasta lo que hay más allá. Que tratarán de averiguar
qué naturaleza se esconde en el fondo de los santuarios sa-
grados. Que proseguirán su estudio hasta lo alto, ambicio-
nando poder observar de cerca cuál es el orden establecido
del movimiento celeste. Y aún esto no es excesivo, porque
si nada queda sino el lugar extremo de la tierra, allí irán, in-
cluso, en su ansiedad, a investigar la noche extrema[144].

[144] Es la *tólma*, la audacia indiscreta, un tema recurrente en el hermetismo (cf. *CH* I 13 y nota *ad loc.*). FILÓN hace una advertencia similar en *De migratione* 216-21: la curiosidad humana no puede dejar nada sin explorar; tiene una irrefrenable ansia de sensaciones de todo tipo que le lleva a realizar los viajes más disparatados y visitar los más lejanos países por una mínima ganancia; sin embargo, cuando se trata de

Porque no hay ningúna dificultad que obstaculice su afán: al estar iniciados en la bondad de la ausencia de penas, al no estar coaccionados por el amargo aguijón del miedo, viven, arrogantes, una vida libre de preocupaciones. ¿Y acaso no llegará un día en que, provistos de una audacia inquisitiva, alcancen incluso hasta el cielo?, ¿acaso no van a extender sus almas libres de preocupaciones, hasta los elementos? Incúlcales, por tanto, el vivo deseo por un proyecto para que puedan experimentar la frustración ante el fracaso y se atemoricen, para que se amansen con la mordedura de la aflicción cuando fracasen sus esperanzas. Que la indiscreción de sus almas sea estafada por los anhelos, los temores, las penas y las esperanzas frustradas. Que sus almas se vean irritadas por un amor tras otro, por esperanzas volubles, por deseos unas veces satisfechos, otras frustrados; de modo que la dulzura del éxito sirva como señuelo para que sufran desgracias aún más completas. Y que la fiebre los entorpezca para que, al perder el ánimo, refrenen su deseo[145]». 46

47 Veo que te entristeces, hijo Horus, con las cosas que te explica tu madre, ¿no estás sorprendido, no estás consternado de cómo se abruma al desgraciado hombre?, pues escu-

conseguir el don más preciado, cuando se trata de conseguir la sabiduría, nadie se hace a la mar (cf. MONTSERRAT, pág. 183).

[145] Comp. con PLATÓN, *Timeo* 42a (en las almas incorporadas nace el amor, entremezclado de placer y de dolor, además del temor, la ira y 'cuantas afecciones resultan de ella o le son contrarias por naturaleza') y 69d (el alma irracional comporta pasiones inevitables: el placer, el dolor, la temeridad, el miedo, la ira y la esperanza fácilmente frustrable). Y con *CH* I 23 (el demonio vengador predispone al hombre para que, insatisfecho, no cese de sentir apetitos sin medida, luchando insaciable en las tinieblas; y acrecienta el fuego que le consume en su interior).

48 cha algo aún más terrible. Hermes se alegraba de lo que Momo decía —pues se lo había comunicado de una manera apropiada— y se disponía ya a poner en práctica sus sugerencias, cuando repuso: "Bien, Momo, pero la naturaleza del aliento divino envolvente no se hará visible, porque es a mí a quien el señor del universo encomendó su administración y providencia; por tanto será Adrastea, la diosa de mirada penetrante, la que dirigirá, vigilante, el universo, mientras que por mi parte construiré una suerte de artefacto secreto, referido a una teoría infalible e inviolable, con el que, por necesidad, serán reducidas a esclavitud las cosas terrestres, todas, desde la génesis hasta la destrucción final, y que preservará la solidez de lo que ha de cumplirse. Todas las restantes cosas terrestres obedecerán a este artefacto[146]". Mientras le decía estas cosas a Momo, dijo Hermes, ya comenzaba a moverse el artefacto.

[146] Adrastea la inevitable es un epíteto de Némesis, la que, según PLATÓN (*Fedro* 248c), impone a las almas un destino apropiado a su conducta; cf. *SH* VII 1 y nota *ad loc.* El 'artefacto secreto' es el destino, cuyos instrumentos son los astros (cf. *SH* XII 2). Comp. con el *Himno órfico* LXI: «Te invoco, oh Némesis... omnividente, espectadora de la vida de los mortales... eres la única que se alegra con la justicia y transforma las variadas actitudes, que siempre son inestables; a quien todos los mortales temen, echándose su yugo en el cuello... Pues todo lo ves, todo lo oyes y todo lo riges; en ti residen las normas de justicia de los mortales» (PERIAGO, pág. 218). Y con la disputa entre Hermes y Moira en *PGM* XIII 495: «Y se rió (Dios) por quinta vez y se entristeció al reírse, y apareció Moira con una balanza significando que la justicia reside en ella. Pero Hermes disputó con ella diciendo: 'La Justicia está en mí'. Y cuando éstos contendían, les dijo Dios: 'Desde ambos se manifestará lo justo, pero todo lo que hay en el Cosmos a ti (Moira) estará sometido'. Y Moira fue la primera en tomar el cetro del Cosmos» (CALVO, pág. 295).

La ordenación de lo de abajo. Génesis de lo sublunar

Tras estos acontecimientos, con las 49
almas ya incorporadas y habiendo recibi-
do yo mismo (Hermes) elogios por el re-
sultado, el monarca convocó de nuevo en 50
consejo a la asamblea general de los dio-
ses; llegaron los dioses y él, dirigiéndose a ellos, les dijo:

"Dioses todos, vosotros que habéis sido modelados de naturaleza soberana e inmortal, vosotros a quienes se ha asignado el cuidado por siempre de la eternidad inmensa, vosotros para quienes las cosas del universo no se cansarán jamás de entregarse en intercambio a sí mismas, ¿hasta cuándo vamos a poseer esta hegemonía sin que sea reconocida?, ¿hasta cuándo sucederán todas las cosas sin que sean contempladas por un sol y por una luna? ¡Que cada uno de vosotros engendre de acuerdo consigo mismo!, ¡suprimamos con nuestro poder esta constitución estéril! Que a las generaciones venideras les parezca una fábula inverosímil que haya existido el caos. Poneos manos a la obra, que yo mismo empezaré primero", dijo y, al punto, se produjo, conforme a orden, una división en esa unión sombría.

El cielo apareció en lo alto, coordinado con todos sus 51
misterios. La tierra se solidificó bajo la luz del sol, todavía
agitada por temblores, y apareció conjuntamente ordenada
con todas las hermosas cosas que la ocupan, pues aunque
haya algunas que parezcan defectuosas a los mortales, son
hermosas para Dios, ya que han sido hechas para servir co-
mo esclavas a las leyes divinas. Y Dios se alegró al ver que
sus obras estaban ya en movimiento[147]. A continuación se 52

[147] Es lo que dice PLATÓN, *Timeo* 37c («Pues cuando el Padre, que lo había engendrado se dio cuenta de que se movía y que vivía, este Cosmos, imagen nacida de los dioses eternos, se alegró, y en su alegría, reflexionó sobre los medios para hacerlo aún más semejante a su modelo» [RIVAUD]).

llenó las manos, unas manos equiparables a lo envolvente, con las cosas que existen por la naturaleza, y, tras cerrar fuertemente sus puños, dijo: "Toma sagrada tierra, toma, digna de todo honor, tú has de ser la generadora de todas las cosas y desde ahora no parecerás inferior en nada", esto dijo Dios, y, abriendo sus manos, las manos que corresponden por necesidad a Dios, dejó caer su contenido en la constitución de los seres.

El paso del caos al cosmos. Rebelión de las almas. Caos inicial

53 Pero al principio reinaba la más absoluta ignorancia: las almas hacía poco que habían sido aprisionadas y, no pudiendo soportar esta afrenta, buscaban disputa con los dioses del cielo; amparadas en la nobleza de su origen, puesto que ellas también habían nacido del mismo creador, y pretendiendo conservarla en su poder se alzaban en rebeldía; utilizando a los hombres, los únicos medios que les quedaban, les hacían atacarse unos a otros, enfrentarse y guerrear entre ellos. De tal manera imperaba por doquier la violenta ley de la fuerza sobre la debilidad, que los más fuertes quemaban y mataban a los débiles y arrojaban de lo alto de los templos tanto a los vivos como a los cadáveres [...].

Súplica de los elementos

54 Hasta el día en que los elementos, indignados, decidieron suplicar a Dios, el monarca, sobre la salvaje comunidad de los hombres. Tan enorme había llegado a ser el alcance del mal que los elementos se presentaron ante Dios, su creador, y le expu-
55 sieron sus quejas con estas palabras. El fuego, el primero en obtener la licencia para hablar, dijo: "Señor, artesano de este mundo nuevo, nombre secreto entre los dioses y venerable hasta este día para todos los hombres, ¿hasta cuándo, oh espíritu, tienes intención de dejar sin dios la

vida de los mortales? Revélate ya. Da respuesta al mundo. 56
Inicia en la paz al salvajismo de la existencia. Otorga leyes a la vida, concede oráculos en la noche, llénalo todo de hermosas esperanzas; que los hombres se vean amedrentados por la venganza divina para que ninguno persista en el mal, porque si cobraran algunos justas retribuciones por sus faltas, se guardarían los demás de cometer injusticias, tendrían respeto por los juramentos y ya nadie maquinaría sacrilegios. Que aprendan a darte gracias por los favores recibidos, para que yo, el fuego, pueda prestar alegre servicio en las libaciones [en los sacrificios] y pueda hacer llegar hasta ti aromáticos humos desde los hogares; porque hasta ahora, oh señor, he sido mancillado por la audacia impía de los nacidos hombres que me forzaban a consumir las carnes, no permitiéndome permanecer según mi naturaleza al falsificar inconvenientemente lo incorruptible".

El aire, por su parte, dijo: "Yo también estoy enturbiado, 57
señor, soy malsano e insalubre a causa de las exhalaciones de los cuerpos muertos y contemplo desde arriba cuantas cosas no son lícitas ver".

Tras él, oh hijo magnánimo, fue el agua la que obtuvo la 58
palabra, diciendo: "Padre, creador admirable de todas las cosas, espíritu nacido de sí mismo, creador de la naturaleza que genera por ti todas las cosas, oh espíritu, ordena que a partir de ahora sean por siempre puras las corrientes de los ríos, porque en ríos y mares tanto se lavan la sangre los homicidas como echan a sus víctimas".

A continuación, oh hijo muy glorioso, se presentó la 59
tierra muy apesadumbrada [y, tras solicitar el honor de la palabra], comenzó a hablar de este modo: "Rey, príncipe y señor de la bóveda celeste, jefe y padre de nosotros los elementos que ante ti estamos, de quienes obtienen todas

las cosas el principio del crecimiento y la disminución y en quienes acaban, de nuevo, por necesidad cuando alcanzan su obligatorio fin; oh muy honrado, un coro insensato e impío de seres crueles se ha asentado sobre mí; yo tengo capacidad para contener todo tipo de cosas —pues como ordenaste, no sólo tengo sobre mí todas las cosas sino que
60 acepto incluso a los asesinados—, pero ahora me veo ultrajada: tu mundo terrestre, aunque está lleno de todas las cosas, no tiene a Dios; pues los hombres, libres de todo temor, cometen todo tipo de villanías y caen sobre mis espaldas víctimas de toda suerte de técnica perversa y así me veo, corrompida e inundada por las secreciones de los
61 cuerpos; Señor, me veo obligada a acoger a estos seres indignos, pero yo, además de todo lo que contengo, quiero poseer a Dios. Concede a esta tierra, si no tu mismo ser, pues no me atrevo a tenerte, al menos alguna sagrada emanación de ti mismo; convierte esta tierra en algo más honorable que los otros elementos, porque de lo que viene de ti, sólo a ella le corresponde enorgullecerse, siendo como es la proveedora de todas las cosas[148]”.

La venida de los dioses. El cosmos

62 Hasta aquí las palabras de los elementos. Y Dios, llenando, mientras hablaba, todo el universo con su sagrada voz, dijo: “Emprended la marcha, sagrados hijos dignos de un gran padre y no intentéis de ningún modo alterar nada ni dejéis la totalidad de mi cosmos privado de vuestro servicio. Mirad, ya tenéis

---

[148] La súplica de los elementos reproduce una situación similar a la de la profecía del *Asclepio* (24-26) con los mismos tópicos: la impiedad provoca el caos universal, los dioses abandonan Egipto, los extranjeros impíos asolan el país, prohíben y castigan la piedad y «esta sagrada tierra, sede de los santuarios y los templos, se cubrirá entonces de tumbas y de cadáveres».

entre vosotros una suerte de segunda emanación de mi naturaleza, que será justo vigilante (Osiris) de todas las acciones, inexorable juez de los vivientes y tirano no sólo terrible sino también justiciero de lo subterráneo[149]. De este modo cada uno de los hombres, de principio a fin de la especie, será retribuido con el salario que merezca". Con este mandato del soberano acabaron su intervención 63
los elementos; permanecían en silencio y cada uno empezó a gobernar y se constituyó en señor de su propio dominio».

A este respecto preguntó Horus: «Madre, ¿cómo tuvo 64
la fortuna de recibir (la tierra) la emanación de Dios?», a lo que Isis repuso: «Excúsame por no explicarte ese nacimiento, pero no está permitido describir el origen de tu procreación[150], oh muy poderoso Horus, tal y como jamás en el futuro será descrita a los hombres la génesis de los dioses inmortales. Sólo esto te diré: el monarca, Dios, el artesano y ordenador del universo, concedió por breve tiempo [...] al muy grande Osiris, tu padre, y a la gran Isis, para que trajesen socorro a un mundo necesitado de todo.

---

[149] «Osiris manda y reina sobre los muertos, no siendo otro que el llamado entre los griegos Hades y Plutón» (Plutarco, *Isis* 78, 382e); para Osiris como juez de ultratumba, cf. el cap. 125 del *Libro de los Muertos* (Budge, pág. 355).

[150] Es el misterio de una concepción póstuma: Isis, bajo la forma de un halcón y situada sobre el cuerpo de su esposo muerto, queda preñada: «Haciendo sombra con su plumaje... levantando lo que se había desplomado en el Dios-de-corazón-parado, extrayendo su semilla, engendró un heredero, amamantó al niño en un lugar oculto y lo entronizó» *(Gran Himno a Osiris,* Estela del Louvre C 286 = Barucq, pág. 95). Plutarco *(Isis* 54, 373a) propone una interpretación simbólica del mito: «Horus (es) el Cosmos sensible, engendrado por Isis como una imagen del inteligible».

65 Ellos llenaron de vida la vida.

4
Aretalogía[151]
de Isis y Osiris

Ellos acabaron con la salvajada de los asesinatos mutuos.

Ellos consagraron templos y sacrificios a los Dioses progenitores.

Ellos concedieron leyes, alimentos y abrigo a los mortales.

66 "Ellos", dijo Hermes, "identificarán e interpretarán todos los secretos de mis escritos, y, aunque retengan algunos, los que prevengan sobre la buena conducta de los mortales, los grabarán en estelas y obeliscos".

67 Ellos, por primera vez, tras haber dado a conocer los tribunales, llenaron el mundo de legalidad y justicia.

---

[151] Aretalogía, de *aretḗ* (virtud, mérito o excelencia); sobre este término cf. FESTUGIÈRE, *Études*, pág. 138 («À propos des arétalogies d'Isis»); sobre esta aretalogía, *ibid.*, pág. 164 («L'arétalogie isiaque de la 'Korè Kosmou'»). Su tesis es que esta relación de hechos y virtudes de Isis y Osiris procede de un modelo preexistente: los cometidos de los §§ 65, 66 y los dos primeros del § 67 proceden de las aretalogías egipcias comunes, al tiempo que coinciden con los textos griegos sobre el progreso de la civilización (cf., p. ej., PLATÓN, *Protágoras* 322a7 y *Epinomis* 975b7), el resto son novedosos. Cf. también PLUTARCO, *Isis* 13, 356a: «Cuando Osiris llegó a ser rey, inmediatamente libró a los egipcios de una vida sin recursos y propia de bestias, dándoles a conocer los frutos, estableciendo las leyes y enseñándoles a honrar a los dioses. Más tarde recorrió toda la Tierra para civilizarla...». Y el *Gran Himno a Osiris*, Estela del Louvre C 286 (BARUCQ, pág. 91): «Él estableció sólidamente el orden *(Maât)* en todo Egipto (...) El respeto fue repuesto en su lugar, la reverencia fué restablecida según sus propias leyes. La ruta está libre, los caminos están abiertos (...) el mar ha quedado disipado (...) El país fué pacificado bajo la autoridad de mi Señor, la justicia fue restablecida por mi Señor, se volvió la espalda a la injusticia».

Ellos establecieron el dar la mano derecha como garantía de buena fe e introdujeron en la vida al gran dios Juramento[152].

Ellos enseñaron a amortajar como es debido a los muertos.

Ellos, tras considerar el cruel hecho de la muerte, se dieron cuenta de que el aliento exterior, al estar sujeto a retornos cíclicos en los cuerpos de los hombres, si alguna vez se retrasa, produce un desvanecimiento que no tiene recuperación.

Ellos, tras aprender de Hermes que la atmósfera está llena de demonios, lo grabaron en estelas secretas.

Ellos fueron los únicos que, tras aprender de Hermes los 68
secretos códigos de las leyes divinas, se constituyeron en iniciadores y legisladores para los hombres de las artes, las ciencias y de las ocupaciones de todo tipo.

Ellos, tras aprender de Hermes que el creador ordenó a las cosas de abajo estar en simpatía con las de arriba, instituyeron en la tierra las funciones sagradas como exacta prolongación de los misterios divinos.

Ellos, al reconocer la corruptibilidad de los cuerpos, diseñaron hábilmente la absoluta perfección de los profetas, de modo que un profeta que deba elevar las manos a los dioses, no ignore jamás nada acerca de los seres, y así la filosofía y la magia alimenten el alma y la medicina restablezca al cuerpo que padece enfermedad.

Después de haber llevado a cabo todas estas cosas, hijo, 69
Osiris y yo, al ver que el mundo estaba ya perfectamente equipado, fuimos reclamados en lo sucesivo por los habitantes del cielo. Pero no nos era posible regresar antes de haber

---

[152] El Juramento es *Hórkos*, el dios que recoge el juramento y castiga a los perjuros *(epíorkoi)*, cf. HESÍODO, *Teogonía* 231 y *Trabajos* 219.

invocado al monarca, de modo que lo envolvente llegara a estar lleno de esta misma doctrina y tuviéramos la fortuna de una buena acogida en nuestra ascensión. Dios, en efecto, se alegra con los himnos».

«Oh madre», dijo Horus, «concédeme a mí también la gracia de conocer ese himno, para que no sea un ignorante». E Isis contestó: «Escucha, hijo ...»

XXIV-XXVI

SOBRE LAS ALMAS, CLASES Y DIFERENCIAS

SINOPSIS

XXIV

1. Origen de las almas reales (1-6).
2. Origen de las almas nobles (7).
3. Origen de lo masculino y lo femenino (8-9).
4. Origen de las almas inteligentes (10).

Excursus. Excelencia de los egipcios: «Astrología etnográfica» (11-15).

5. La enfermedad y sus consecuencias en el alma (16-18).

XXV

1. Anábasis del alma.
    1.1. Regreso a una región celeste determinada (1-5).
    1.2. La analogía de los animales (6-8).
    1.3. Estructuración de las regiones aéreas (9-13). Asignación de las regiones a las almas (14. Continúa en XXVI).

XXVI. Sobre la animación y la metempsicosis

2. Descenso del alma.

   2.1. Las almas en sus regiones respectivas (1-2).
   2.2. Los agentes del descenso (3): el Psicoguardián y el Psicopompo.
   2.3. Modelado de un cuerpo adecuado (4). Los cuerpos de los animales (5-7).
   2.4. Diferencias entre las almas por su lugar de origen (8-11).

3. Dosificación corporal de los elementos.

   3.1. El temperamento, en función del elemento preponderante (13-18).
   3.2. La especie animal, en función de la dosificación corporal (19-24).
   3.3. Las enfermedades, alteraciones de la dosificación corporal (25-30).

XXIV

EN EL MISMO (LIBRO)[153]

Origen de las almas reales

Isis: «Pregunta, hijo magnífico, cualquier otra cosa que desees saber». 1

Horus: «Estimadísima madre, quiero conocer cómo se originan las almas de los reyes».

Isis: «La diferencia que encontramos en las almas reales se cifra en lo siguiente: en el todo, hijo, hay cuatro lugares, sometidos a una ley y una prescripción intransgredibles, que son el cielo, el éter, el aire y la muy santa tierra. En el cielo, allá arriba, habitan los dioses, obedientes, como todos los otros seres, al creador del universo; en el éter habitan los astros, que son gobernados por el gran resplandor del sol; en el aire viven las divinas almas a quienes gobierna la luna[154]

[153] Este extracto y los dos siguientes se refieren monográficamente a la peculiar psicotopología hermética: las almas pueblan un mundo aéreo organizado en sesenta regiones de progresiva altura y dignidad, de manera que el lugar relativo del que proceden determina, en lo fundamental, su destino sobre la tierra.

[154] Que la atmósfera es el hogar de las almas es una creencia común: la vida viene con la primera bocanada de aire y se va con última, de modo que el principio de vida es un soplo que viene del aire y «los vientos son

y sobre la tierra, en fin, residen los hombres y todos los demás seres vivos[155], todos los cuales son gobernados por quien ha

---

nuestros hermanos» (cf. *Kórē kósmou*, § 37 y nota *ad loc.)*. En Grecia, ya los *poemas órficos* enseñaban que el alma, transportada por los vientos, se introducía en el cuerpo por la respiración *(ap.* ARISTÓTELES, *Acerca del alma* I 5, 410b). La doctrina será desarrollada sobre todo por los pitagóricos, que le confieren un sello original al combinar la doctrina de la morada aérea de las almas con la de la inmortalidad astral (de origen egipcio) y hacer de la atmósfera una morada transitoria en la que las almas 'sucias por las faltas y manchadas por los vicios' reciben el castigo que les corresponde (cf. DIÓG. LAER., VIII 32). De este modo, el espacio comprendido entre la tierra y el círculo de la luna se convierte en un lugar de tránsito para las almas antes de alcanzar la felicidad etérea, tal como lo explica CICERÓN: las almas nobles regresan a la vida feliz entre los astros, mientras que las almas de los que han violado las leyes divinas y humanas «darán vueltas continuamente alrededor de la tierra y no volverán a este región (celeste) sino después de haber sido zarandeadas de aquí para allá durante muchos siglos» *(Somnium Scipionis, Rep.* VI 29). También lo cree SÉNECA, que consuela a Marcia por la muerte de su hijo diciéndole que «después de detenerse un poco sobre nosotros, mientras se purifica, sacude los vicios adheridos y toda huella de la vida mortal, elevándose hacia lo alto, corre entre las almas felices» *(Ad Marciam* 25, CODOÑER). Es también lo que se explica en el *Asclepio:* el alma injusta es castigada entre las tormentas y torbellinos en la atmósfera (cf. *Asc.* 28 y nota *ad loc.)*. Que las almas son gobernadas por la Luna era una creencia egipcia: la luna es Isis, hija o ayudante de Tot-Hermes que es el guía y guardián de las almas (cf. *SH* XXVI 3). Pero también es una creencia común a la mayoría de las especulaciones escatológicas: el astro de la noche, la diosa del sueño y de las tinieblas que suscita los fantasmas, fácilmente se convierte en la que preside la vida de ultratumba (cf. CUMONT, *Symbolisme*, págs. 177 ss., «La lune séjour des morts»).

[155] En el cielo habitan las estrellas, es decir, decanos y constelaciones zodiacales. En el éter los planetas y las demás estrellas. En la atmósfera, las almas y en la tierra y el agua, el resto de los seres vivos. De manera que nos encontramos con la división griega en cinco elementos: tierra, agua, aire, fuego y éter (cf. *Epinomis* 982c5 y *De Mundo* 393a) a la que se ha añadido, procedente de la religión egipcia, el cielo de la astrología.

nacido rey en el momento oportuno [156], pues los dioses, hijo, engendran sobre la tierra reyes dignos de su linaje. Todos estos gobernantes son emanaciones del Rey, de manera que 2 el más cercano a él, posee en mayor medida la realeza: el sol, al estar más próximo a Dios es mayor y más poderoso que la luna, que viene tras él, en segundo lugar, tanto en categoría como en potencia. Por tanto, el rey es el último entre los otros dio- 3 ses pero el primero entre los hombres, pues si durante su permanencia en la tierra está enajenado de la verdadera divinidad, tiene sin embargo algo de excepcional con respecto a los hombres que lo asemeja a Dios: el alma que desciende hasta él procede de esa región situada por encima de aquellas de las que proceden las almas que son enviadas a los demás hombres. Y 4 las almas, hijo, son enviadas desde allí para reinar por dos motivos: por un lado, aquellas almas que han cumplido el curso de su vida de forma conveniente e irreprochable y están a punto de ser divinizadas, para que, al reinar, se ejerciten previamente en la autoridad propia de los dioses; y, en segundo lugar, aquellas que ya son divinas en alguna medida, pero que han violado levemente la regla inspirada por Dios, para que, aun padeciendo el castigo de la incorporación, no sufran, una vez incorporadas, nada semejante a los otros hombres, en razón de su dignidad y

[156] *Katà kairón*, en el momento oportuno, en el tiempo conveniente. Es un término propio de la astrología: el rey nace en el momento oportuno como garante del orden cósmico (así en *SH* VI 16: los cometas aparecen en el 'momento oportuno'). Lo contrario es 'fuera de plazo', *mè kairôi*, como Tifón en la mitología egipcia, que nació 'fuera de plazo', como expresión de 'todo lo que carece de medida y regularidad' (PLUTARCO, *Isis* 12, 355f). Para el sentido que daba la cultura egipcia al 'tiempo conveniente', cf. MORENZ, *Rel. égyp.*, pág. 109 (uno de los términos para designar el tiempo y las unidades de tiempo, *tr*, se aplica exclusivamente en el sentido de «tiempo conveniente», «las personas, las cosas y los fenómenos naturales y los ritos tienen su tiempo»). Sobre el faraón como garante del orden cósmico y representante de los dioses, cf. *CH* XVIII 10 y nota *ad loc.*

naturaleza, sino que, aun encarceladas, tengan cuanto tenían cuando eran libres.

5 Por lo que respecta a la manera de ser de los reyes, las diferencias que hay entre ellos no proceden de una disparidad en cuanto al alma, pues todas son divinas, sino que residen en la diversidad de ángeles y demonios que la escoltaron hasta su instalación, ya que las almas de este tipo que descienden para tal cometido, no bajan sin acompañamiento y escolta, y es la justicia de lo alto la que sabe asignar a cada una la adecuada dignidad, aun si son arrebatadas de la región donde los días pasan felices.

6 Cuando los ángeles y demonios que la conducen abajo, hijo, son belicosos, el alma se apropia el carácter de éstos al haber olvidado sus actividades propias, o mejor, al recordarlas sólo en los límites de las actividades que proceden de la ajena comitiva.

Cuando, por contra, son pacíficos, también ella conducirá de forma pacífica el curso de su vida. Si son judicarios, ella misma será juez; si músicos, cantará y si aman la verdad entonces el alma cultivará la filosofía. En efecto, es como por necesidad, que las almas se apropian del carácter de los que las conducen abajo, pues se precipitan en la humanidad olvidándose de su propia naturaleza y esto en mayor medida cuanto más se apartaron de ella con anterioridad, y sin embargo se acuerdan perfectamente del carácter de los que las han encarcelado».

Origen de las almas nobles

7 Horus: «Me has explicado perfectamente todo esto, madre, pero todavía no me has dicho cómo se originan las almas nobles».

Isis: «Mira hijo, así como hay en la tierra tantas avenidas diferentes, algo similar ocurre con las almas, éstas parten también de determinados lugares y la que tiene su origen en un lugar más glorioso es más noble

que la que no dispone de esa posibilidad; y del mismo modo que entre los hombres al libre se le considera más noble que al esclavo —pues [...] lo superior y de carácter real esclaviza por necesidad a lo que es inferior—, lo mismo, hijo, sucede respecto a las almas».

Origen de lo masculino y femenino

Horus: «Y las almas masculinas o femeninas, ⟨madre, ¿cómo⟩ se originan?». 8

Isis: «Las almas, hijo, tienen una misma naturaleza, puesto que proceden de una única región en las que las modela el creador y no son ni masculinas ni femeninas, esa condición, por tanto sólo se da en los cuerpos, no en lo incorpóreo; esta 9
particularidad de ser unas más coléricas y otras más dulces, hijo, reside en el aire, aquél en el que todo se origina; porque el aire del alma es el cuerpo que la recubre, un amasijo de los cuatro elementos, tierra, agua, aire y fuego. La combinación que corresponde a las hembras sobreabunda en lo húmedo y lo frío y es deficiente en lo seco y caliente, de modo que un alma encerrada en un cuerpo tal se convierte en húmeda y delicada, mientras que en los varones podemos apreciar que sucede lo contrario, en éstos sobreabunda lo seco y cálido y escasea lo frío y húmedo, de modo que las almas encerradas en tales cuerpos son ásperas y trabajadoras».

Origen de las almas inteligentes

Horus: «Y el origen de las almas inte- 10
ligentes, ¿cuál es, madre?».

Isis: «Veamos, hijo, el órgano de la vista está envuelto por unas membranas, cuando son densas y espesas, la visión del ojo es deficiente, pero si son delgadas y sutiles entonces goza de una visión muy aguda. Así también sucede con el alma: ella tiene también sus envolturas incorpóreas, pues es incorpórea, que son las capas de aire que hay en nosotros;

cuando estas capas son sutiles, delgadas y transparentes, entonces el alma es inteligente, cuando, por contra, son densas, espesas y turbias entonces, como cuando hace mal tiempo, el alma no puede ver a distancia sino sólo lo que está a sus pies».

«Excursus». Excelencia de los egipcios

11 Horus: «Madre, ¿por qué motivo los hombres de fuera de nuestro sagrado país, no son tan inteligentes como nuestros compatriotas, que poseen la capacidad de pensar?»

Isis: «Vamos a ver, la tierra está en el centro del todo tendida boca arriba, tumbada, tal como un hombre, cara al cielo y se divide en partes análogamente a como el hombre en miembros; mira hacia el cielo, como a su padre, para que, con los cambios de éste, pueda cambiar ella conjuntamente en lo que le corresponde. La cabeza la tiene situada hacia el sur del universo, el hombro derecho hacia el este, ⟨el izquierdo hacia el oeste⟩, los pies debajo de la Osa (mayor), ⟨el derecho bajo la cola⟩ y el izquierdo bajo la cabeza, los muslos en el espacio que hay después de la Osa y las partes medias en el espacio intermedio[157].

12 Indicio de esto es que los hombres meridionales, habitantes de la cabeza de la tierra, tienen una hermosa cabeza y una espesa cabellera. Que los orientales están dotados para el ataque y son hábiles con el arco, cosas ambas que depen-

[157] La extraña posición, la cabeza en el sur, es lógica para un egipcio: el valle del Nilo fluye de sur a norte; y Egipto es la tierra, «de hecho, si hemos de decir la verdad, es el templo del Cosmos entero» (*Asc.* 24). PLUTARCO (*Isis* 32, 363e) lo cuenta de otra manera: «Los egipcios creen que las regiones orientales son el rostro del mundo, las que miran hacia el norte son la derecha y las que miran hacia el sur la izquierda. Del Nilo, que corre desde el sur y se pierde en el norte en el mar, se dice con razón que tiene su nacimiento en la izquierda y su disolución en la derecha» (COLE).

den de la mano derecha; que los occidentales, por contra, están dotados para la defensa, pues con frecuencia son combatientes zurdos y hacen con la izquierda cuantas cosas ejecutan los demás con la derecha. Que los que viven bajo la Osa son [...] en cuanto a los pies y tienen, por demás, unas hermosas pantorrillas. Que los que habitan más allá de éstos y un poco más lejos, es decir en la región hoy llamada itálica y helena, tienen unos bellos muslos y unas hermosísimas nalgas y por eso, a causa de la extremada hermosura de sus partes, los hombres de esta región se entregan a las relaciones entre varones.

Y como todos estos miembros, comparados con los res- 13
tantes, son perezosos, vuelven todavía más indolentes a los hombres que habitan sobre ellos. Pero el muy sagrado país de nuestros ancestros está en el centro de la tierra, y dado que el centro del cuerpo es el solo santuario del corazón, base de las operaciones del alma, por esta razón, hijo, nuestros compatriotas poseyendo, por supuesto, las otras cualidades en no menor medida que los demás, son por añadidura excepcionalmente más inteligentes que todos y prudentes, pues han nacido y se hospedan sobre el corazón de la tierra[158].

Por otra parte, hijo, el sur es de por sí ⟨perezoso⟩ pues re- 14
cibe las nubes que se condensan desde la atmósfera —por cierto que, en nuestro caso, por causa de la precipitación de esas nubes fluye desde allí nuestro río cuando se funden los hielos en esas regiones—, así cuando se presenta alguna nube en esos lugares cubre de brumas el aire circundante llenándo-

[158] Cf. Plutarco, *Isis* 33, 364c: «A Egipto... lo comparan con un corazón, pues es cálido y húmedo, está encerrado y colinda con las partes meridionales del mundo habitado, como el corazón en el lado izquierdo del hombre». Sobre que el alma está en el corazón, cf. *SH* XXIII 36 y nota *ad loc.*

lo de alguna forma de humedad; humedad y bruma que dificultan no sólo la visión sino también el pensamiento. En cuanto al este, oh muy glorioso hijo, se ve turbado y sobrecalentado por la contigua salida del sol y lo mismo le ocurre al opuesto a él, el oeste, que se ve afectado de la misma manera, aunque en este caso, por la puesta del sol; consecuencia de ello es que ambos provocan que no se dé ningún conocimiento puro en los hombres nacidos en sus regiones. El norte, en fin, con su frío connatural, congela además de los cuerpos, al
15 intelecto de los que habitan cerca de él. Por contra, el centro, puro y tranquilo, es lo más eminente[159], por sí mismo y por todo lo que hay en él, pues en su perenne serenidad, engendra, ordena y educa, sólo entra en lucha en lo que concierne a estas cualidades y vence, y, siendo el que domina, comparte generosamente la propia victoria, como un buen sátrapa[160], con los que ha vencido».

La enfermedad y sus consecuencias en el alma

16 Horus: «Explícame todavía esto, querida madre, ¿cuál es el motivo de que en el transcurso de graves enfermedades, los hombres, aun permaneciendo con vida, sufran a veces transtornos en el habla, en el mismo raciocinio o incluso en el alma?».

Y contestó Isis: «Mira hijo, de los seres vivos, unos tienen afinidad con el fuego, otros con el agua, otros con el aire, otros con la tierra, otros con dos o tres de ellos, otros, en

[159] Egipto tiene una situación privilegiada, es verdad, contesta PLATÓN (*Timeo* 22d), sin embargo, el lugar elegido por la diosa fue Atenas, considerando «la armoniosa mezcla de las estaciones que la hacían apta para llevar sobre sí a los más inteligentes de los hombres» (RIVAUD). Es posible.

[160] La referencia a los persas debió de ser un lugar común, cf. *De Mundo* 398a-b, que compara a Dios con el gran Rey (Jerjes), invisible a todos en su palacio mientras gobierna todo a través de una jerarquía de ilustres personajes.

fin, con todos. A su vez, algunos son hostiles al fuego, otros al agua, otros a la tierra, otros al aire, otros a dos de ellos,
otros a tres, otros, en fin, a todos[161]. Es por eso, hijo mío, 17
que la langosta y todo tipo de insectos rehúyen el fuego, mientras que el águila, el halcón y cuantos pájaros vuelan alto, huyen del agua, los peces del aire y de la tierra y la serpiente aborrece el aire puro. A su vez, las serpientes y los reptiles en general aman la tierra, los que nadan el agua, las aves el aire en el que tienen su patria [...] cuantos vuelan alto o tienen un género de vida parecido, algunos animales, en fin, aman incluso el fuego, las salamandras, por ejemplo, que hacen su madriguera en él.

Sucede esto porque cada uno de los elementos es la en- 18
voltura de los cuerpos. De modo que toda alma que habita en un cuerpo se ve entorpecida y oprimida por estos cuatro, siendo verosímil que tenga afinidad con alguno de ellos y, como consecuencia, sea incompatible con lo otros. Por eso el alma no puede alcanzar su más elevada felicidad; pero es divina por naturaleza, y, aun estando envuelta por los elementos, lucha por pensar, aunque no en la medida en que lo haría si no estuviese incorporada. Pero cuando estos cuerpos, en la enfermedad o el terror, son presa de temblores y de agitación, entonces el alma, como un náufrago en el mar, es llevada y traída por las olas y no procura ninguna estabilidad».

[161] Por su propia composición corporal, cf. la explicación de *SH* XXVI 19-23.

XXV

DE HERMES: DISCURSO DE ISIS A HORUS

Anábasis del alma. Regreso a una región celeste

Horus: «De forma maravillosa, mi 1
poderosa madre, me has expuesto a conciencia todo lo que se refiere a la admirable creación de las almas[162] por Dios y todavía sigo asombrado; pero aún te falta por explicar adónde van las almas una vez liberadas de los cuerpos. Por eso quisiera darte gracias a ti sola, madre inmortal, una vez me hayas iniciado en los misterios de esa doctrina».

Isis: «Presta atención, hijo, porque ésta es una búsqueda 2
de lo más necesaria. Pues bien, en esto se va a cifrar mi ex- 3
posición: lo consistente y no perecedero ocupa un lugar[163]. ¡Oh admirable y magnífico hijo del gran padre Osiris!, no es verdad que las almas, una vez salidas de los cuerpos, se esparzan por el aire confusamente y en un impulso impetuoso y se dispersen a uno y otro lado entre el resto del aliento in-

[162] En el *Kórē kósmou*, §§ 14-16.

[163] Es decir: «(el alma), lo consistente y no perecedero, ocupa un lugar (determinado, en alguna de las sesenta regiones del aire)», cf. los §§ 11 y ss.

finito[164] y que entonces ya no les sea posible, conservando su identidad, retroceder de nuevo hacia los cuerpos, ni regresar a aquel su lugar de origen en el que habitaban en un primer momento, tal y como sucede con el agua que se toma de los vasos situados arriba, que es imposible verter en el mismo lugar del que fue tomada, porque, incluso si se revierte al instante de ser tomada no ocupa el mismo lugar sino que se mezcla con toda la masa de agua.

4 Pues no, magnánimo Horus, no sucede eso. Dado que yo misma estoy iniciada de algún modo en la naturaleza inmortal y he recorrido la llanura de la verdad[165], te voy a describir con todo detalle lo referente a cada uno de los seres, pero antes déjame precisarte esto: el agua es un cuerpo irracional resultado de la compresión hasta el estado líquido de una multitud de componentes, pero el alma, hijo, posee su propia naturaleza, es de carácter real, obra de las manos y del pensamiento de Dios y se guía a sí misma por el camino que conduce al pensamiento. Aquello que procede de una única sustancia y no de algo distinto no puede mezclarse con nada otro, de donde es preciso inferir que la relación del

[164] Comp. PLATÓN, *Fedón* 70a4 (objeción de Cebes): La inmortalidad del alma produce grandes dudas en los hombres, pues es posible que «se destruya y perezca el mismo día en que el hombre muere, que tan pronto como se separa del cuerpo y sale de él, se disipe como un soplo o se disperse como el humo y ya no exista en ninguna parte» (GIL).

[165] La imagen también es de PLATÓN (*Fedro* 248b): Las almas luchan por contemplar lo real, el lugar supraceleste, la realidad que no tiene color, ni forma, impalpable, sólo visible para la inteligencia, «la razón de este gran celo por ver la llanura de la Verdad es que el pasto adecuado para la mejor parte del alma es precisamente el de aquella pradera, pues la naturaleza de las alas por las que el alma adquiere su ligereza se nutre precisamente de él» (ARAUJO). De aquí la toma PLUTARCO, *De def. or.* 22, 422b: «(...) se llama la llanura de la Verdad, en ella permanecen inmóviles, las relaciones, las formas y los modelos de las cosas..., etc.» (COLE).

alma con el cuerpo es un ajustamiento sobrevenido por ne-
cesidad divina.

Que las almas no van en confuso revoltijo hacia un úni- 5
co y mismo lugar, ni al azar y como por casualidad, sino
que cada una es enviada hacia arriba a su espacio propio, es
evidente por lo que le sucede al alma mientras todavía está
en el cuerpo y en la figura carnal, cuando se vuelve pesada
en contra de su propia naturaleza.

La analogía de los animales

A este respecto, querido Horus, presta 6
atención a una comparación que suele ci-
tarse: han sido encerrados en un mismo y
único habitáculo hombres, águilas, palo-
mas, cisnes, halcones, golondrinas, go-
rriones, moscas, serpientes, leones, leopardos, lobos, perros,
liebres, bueyes, corderos y algunos animales de doble géne-
ro de vida, tales como focas, nutrias, tortugas y nuestros co-
codrilos. Supónte ahora, hijo, que, de inmediato, son libera-
dos todos a la vez de la prisión. ¿Acaso no regresarán con 7
toda seguridad, el hombre a las plazas y casas, el águila ha-
cia el éter donde habita por naturaleza, las palomas hacia el
aire cercano y los halcones más arriba que éstas?, ¿acaso no
volverán las golondrinas a los lugares donde habitan los
hombres, los gorriones en torno a los árboles frutales, los
cisnes donde les es posible cantar, las moscas cerca de la
tierra misma, separadas de ella cuanto se lo permita el olor
humano (porque la mosca, hijo, es particularmente golosa
de hombre y terrícola)?, ¿y no se dirigirán los leones y leo-
pardos hacia las montañas, los lobos hacia los desiertos, las
liebres a los bosques, los bueyes a los establos y llanuras,
los corderos a los rebaños, las serpientes a las cavernas de la
tierra, las focas y tortugas y sus iguales hacia las profundi-
dades y a las corrientes de agua, para no carecer de tierra
firme y de agua, su elemento congénito? ¿Y no regresará

cada uno a su región propia impulsado por un criterio interior[166]?

8 De modo que, cada alma, habite en un hombre o esté sobre la tierra bajo otra forma, conoce el lugar que le corresponde; y sólo alguno de los de Tifón puede venir con el cuento[167] de que es posible que un toro pase su vida en el fondo del mar o una tortuga en el aire. Por tanto, si mientras están inmersas en la carne y la sangre no hacen nada contra el orden establecido, aun siendo víctimas de un castigo —pues castigo es para ellas la incorporación[168]—, cuánto más cuando, ⟨liberadas⟩ de la inmersión y del castigo, hayan participado de la libertad propia.

---

[166] Una comparación que se cita, por ejemplo, en *De Mundo* 398b30 (FESTUGIÈRE, *Rév.*, II, pág. 472): el tema es la armonía cósmica como resultado de un mismo impulso divino que circula a través de todo el cosmos y activa cada cosa de acuerdo con su particular naturaleza; es «como si retuviéramos entre nuestros brazos un pez, un animal terrestre y un ave y los liberáramos a la vez: está claro ('que cada uno de ellos, guiado por su instinto, se precipitaría a su elemento', precisa APULEYO en su versión, págs. 352-353) que el pez daría un salto hacia su elemento natural por el que se escaparía a nado, que el animal terrestre se deslizaría hacia su guarida y sus pastos habituales, que el habitante del aire se elevaría lejos de la Tierra, bien alto y desaparecería en su vuelo y, sin embargo, es única la causa que al principio les ha concedido a todos la libertad de movimientos. Así sucede en el Cosmos...».

[167] Tifón o tifoniano es sinónimo de «confusión y mentira» (PLUTARCO, *Isis* 27, 361d), «engreimiento e ignorancia» *(ibid.*, 2, 351f). En el Mito de Osiris, los tifonianos son «los setenta y dos hombres cómplices» de Tifón en el asesinato del dios *(ibid.*, 13, 356b). Asociados al color rojo de Tifón, los pelirrojos eran objeto de especial inquina en Egipto: «eran quemados vivos... y, aventando sus cenizas, las hacían desaparecer y las dispersaban» *(ibid.*, 74, 380d).

[168] Cf. *Kórē kósmou*, §§ 25-41 (§ 25: «El jefe y soberano de todas las cosas resolvió confeccionar el organismo humano para que en él sufriesen castigo eterno la especie de las almas»); y *CH* I 19 y nota *ad loc.*

Estructuración de las regiones aéreas

La muy sagrada ordenación es así. A partir de ahora, nobilísimo hijo, observa allá arriba la ordenada alineación de las almas. El espacio comprendido entre la cima del cielo y la luna está reservado a los dioses, a los astros y a la otra providencia[169]; el comprendido entre la luna y nosotros es la morada de las almas. 9

No obstante, este amplio espacio aéreo tiene en sí mismo un camino, que nosotros tenemos por costumbre llamar viento, un espacio propio en el que se mueve el aire para refrescar las cosas terrestres tal y como más tarde explicaré; sin embargo, este movimiento del aire sobre sí mismo no obstaculiza en modo alguno a las almas, que mientras se mueve el aire pueden subir y bajar según la ocasión, sin ningún impedimento. Fluyen a su través sin mezclarse ni adherirse, como el agua en el aceite. 10

Este espacio intermedio consta de cuatro porciones generales que se subdividen en un total de sesenta regiones particulares[170]. La primera porción, la que se levanta desde la tierra, comprende cuatro regiones, pues la tierra se eleva hasta determinadas alturas y cimas y se detiene en tal punto, pues, por naturaleza, no puede superar estas cotas. La segunda porción, que se eleva a continuación de la primera, consta, a su vez, de ocho regiones que son la sede de los movimientos de los vientos —presta atención, hijo, porque estás oyendo los secretos misterios de la tierra, del cielo y 11

[169] Es decir, la providencia propiamente dicha, «la razón perfecta en sí misma del Dios celestial» (*SH* XII 1). Sobre la cuestión, cf. el Apéndice III y, en particular el texto de APULEYO (*De Platone* 205-206), que distingue tres providencias: la de Dios, la de los dioses celestes y la de los demonios.

[170] Sesenta grados de la sustancia *Psýchōsis*, sesenta grados de almas (cf. *Kórē kósmou*, § 16) y sesenta regiones aéreas.

del sagrado aliento intermediario— y donde hay actividad eólica pueden volar los pájaros; por contra, en la porción superior a ésta el aire ni circula ni transporta a ningún ser vivo. Porque éste es un poder, que, de parte de la naturaleza ha recibido el aire, de modo que circula conjuntamente con los seres vivos que contiene a lo largo de las ocho regiones, propias y las cuatro que hay sobre la tierra, en tanto que ésta
12 no puede elevarse hasta las ocho del aire. La tercera porción se subdivide en dieciséis regiones y está llena de un aire limpio y puro. La cuarta comprende treinta y dos regiones, en las que se encuentra el aire más sutil, absolutamente incontaminado y transparente; la parte superior de esta porción constituye la frontera con los cielos de arriba que son ígneos por naturaleza.

13 Tal es, considerada verticalmente, en línea recta, la ordenación de las partes, incompatibles naturalmente entre sí. En suma, hay cuatro porciones generales, ⟨quince⟩ interválicas y sesenta regiones [171]. En estas sesenta regiones habitan las almas conforme a la naturaleza de cada una, porque, aun teniendo una única y misma constitución, no poseen la misma dignidad. Y así como la región superior sobrepasa a la inferior, empezando desde la tierra, del mismo modo las

---

[171] Son cuatro porciones *(moîrai)* generales, quince interválicas *(diastēmatikás)* y sesenta regiones *(chôrai)*. De abajo a arriba: la primera *moîra* comprende cuatro regiones y abarca desde la tierra hasta la cima más alta; la segunda *moîra* comprende ocho regiones, es el aire *kinoúmenos*, en ésta y en la anterior *moîrai* hay vientos y aves además de almas; la tercera *moîra* comprende dieciséis regiones, es el aire *leptós* y ya no hay ni vientos ni aves, sólo almas; la última *moîra* comprende treinta y dos regiones en las que el aire es *leptótatos*. Que las interválicas sean quince es una conjetura de THEILER (cf. NOCK-FEST., IV, pág. 72, nota 3); es verosímil: la unidad de progresión es 4, la primera *moîra* tiene 4 *chôrai*, la segunda 4 x 2, la tercera 4 x 4 y la cuarta 4 x 8, en total, 15 grupos de 4 (= 60).

almas que habitan en ellas: una supera en excelencia a la otra, tanto se trate de región como de alma.

Asignación de las regiones a las almas (cont. en XXVI)

A partir de aquí voy a explicarte des- 14
de el principio, muy glorioso Horus, cuáles son las almas que parten hacia una u otra de las regiones; seguiré para ello el orden establecido, empezando desde lo alto y acabando en las regiones próximas a la tierra».

XXVI

[SOBRE LA ANIMACIÓN Y LA METEMPSICOSIS]

Descenso del alma. Las almas en sus regiones

Isis: «El espacio intermedio entre la tierra y el cielo está dividido en regiones, hijo Horus, según medida y proporción; unas regiones a las que nuestros antepasados denominaron ya zonas, ya firmamentos, ya, en fin, pliegues. En ellas van y vienen tanto las almas ya liberadas de los cuerpos como las que todavía no han sido incorporadas. A cada una de ellas les corresponde una región de acuerdo con su dignidad: las almas divinas y reales habitan en la más elevada de todas, las inferiores en dignidad y todas cuantas yacen en la tierra, en la más baja y las almas medianas en la región intermedia. 1

Pues bien, las almas que descienden aquí abajo para gobernar, hijo Horus, son enviadas desde las zonas más elevadas y, tras su liberación regresan a las mismas regiones o incluso más arriba, a menos que hayan hecho algo contra la dignidad de su naturaleza y el precepto de la ley divina; porque a éstas la providencia de arriba, las exilia, según sus faltas, hacia regiones más bajas, lo mismo que, dado el caso, eleva a las almas inferiores en potencia y 2

dignidad ⟨...⟩ desde las regiones más bajas a las más nobles y altas.

Los agentes del descenso: el Psicoguardián y el Psicoguía

3 Pues allá arriba se encuentran los centinelas de la providencia universal que son dos, el Psicoguardián y el Psicoguía; el Psicoguardián ⟨es el vigilante⟩ de las almas ⟨aún no encarnadas⟩, el Psicoguía es el que conduce y señala sus cometidos a las almas mientras se incorporan. Y es por orden divina que uno vigila y el otro envía a las almas[172].

El modelado de un cuerpo adecuado

4 De modo que, de acuerdo con esta planificación, hijo mío, la naturaleza terrestre se ajusta a la alteración de las cosas de arriba, pues, en tanto que modeladora y constructora de los cuerpos, modifica el recipiente en que son arrojadas las almas. En este cometido le ayudan dos energías, la memoria y la experiencia: la tarea de la memoria es procurar que la naturaleza supervise y conserve en su poder cada uno de los tipos establecidos desde el principio y la mezcla producida allá arriba; la de la experiencia procurar que el cuerpo [...] sea análogo a cada una de las almas que descienden para ser incorporadas, es decir, que a las almas rápidas les correspondan cuerpos rápidos, a las lentas lentos, a las activas activos, a las perezosas perezosos, a las fuertes fuertes, a las astutas escurridizos, en una palabra, a cada una lo que le conviene.

[172] «Psicoguardián», *Psychotamías*; «Psicoguía», *Psychopompós*. Para la terminología, cf. Diog. Laer., VIII 31 (Pitágoras): «Hermes es el guardían *(tamías)* de las almas y por eso se le denomina el Conductor *(pompaîos)»* (Hicks). Sus funciones están descritas en Platón *(Fedón* 107e): tras el juicio *post mortem* conduce a las almas al Hades y, cuando han permanecido allí el tiempo debido, otro guía les conduce de nuevo hasta aquí.

Los cuerpos de los animales

Con este propósito la naturaleza cu- 5
brió con plumas a las aves, adornó a los racionales con unos sentidos superiores y más agudos; reforzó a los tetrápodos con cuernos, dientes, garras y cascos; hizo escurridizos a los reptiles con unos cuerpos que se expansionan y ceden fácilmente y, para evitar que fuesen débiles en exceso por la humedad de sus cuerpos, a unos les rodeó la boca con una empalizada de dientes mientras que a otros les envolvió el cuerpo con defensas puntiagudas. Ocurre pues, que en su instinto de supervivencia, unos animales resultan más fuertes que otros: a los nadadores, que son miedosos, la naturaleza les concedió habitar en un elemento en el que la luz no puede activar ninguna de sus potencias —en el agua el fuego ni alumbra ni arde— de modo que cada uno de los peces, gracias a las escamas o las espinas, puede huir nadando en el agua por donde quiera, protegido por su propia cobardía y teniendo al agua como abrigo para no ser visto [173].

Por tanto, las almas son encerradas en uno u otro cuerpo 6
según su semejanza con ellos, de modo que en los hombres entran las que tienen capacidad de pensar, en las aves las misántropas, en los tetrápodos las irreflexivas —pues su ley es la fuerza bruta— en los reptiles las astutas —pues ningún reptil ataca a los hombres cara a cara sino que matan emboscados— en los peces las timoratas y cuantas son indignas de disfrutar de los restantes elementos.

[173] Explicación teleológica de la anatomía animal que también encontramos en Cicerón (*De natura deorum* II 121) y en Porfirio (*Sobre la abstinencia* III 9), que cita a Aristóteles (probablemente se refiera a *Historia de los animales* IX 11, 614b31).

7 Sin embargo, ocurre que en todas las especies es posible encontrar a algún animal que no hace uso adecuado de su propia naturaleza».

Horus: «¿Cómo sucede esto de nuevo, madre?»

Isis: «Pues, en el caso del hombre, cuando traspasa su facultad de pensar, en el tetrápodo cuando se aparta del instinto, en el reptil cuando renuncia a la astucia, en el pez cuando pierde la timidez y en el ave cuando abandona la misantropía.

Hasta aquí lo referente a la disposición de las cosas de arriba, el descenso de las almas y la fabricación de los cuerpos.

Diferencias entre las almas según su origen

8 Por otra parte, hijo mío, en cada uno de los géneros y especies antedichos, encontramos algunas almas de dignidad real, y, en general, almas que descienden con diferentes características: unas son fogosas, otras frías, unas arrogantes, otras mansas, unas ⟨para la libertad⟩, otras para el trabajo manual, unas experimentadas, otras inexpertas, unas perezosas, otras diligentes, y otras, en fin, son en ocasiones una cosa, en ocasiones otra. Esto es consecuencia de la posición relativa de los lugares de los que las almas descienden para ser incorporadas: dado que algunas salen desde la zona real, a ellas, por su análoga naturaleza, les corresponde reinar.

9 Ahora bien, hay muchos tipos de realeza: la de las almas, la de los cuerpos, la de las artes, la de las ciencias, además de la de esto o lo otro».

Horus: «¿Cómo es esto?»

Isis: «Por ejemplo, hijo mío, el rey de las almas de los difuntos es Osiris, tu padre; el rey de los cuerpos es el jefe de cada pueblo; el de la voluntad es Hermes Trimegisto, padre y preceptor de todas las cosas; el de la medicina Ascle-

pio, hijo de Hefesto; el de la fuerza y el vigor de nuevo Osiris, tras el que estás situado tú mismo, hijo; el de la filosofía Arnebesquenis[174] y el de la poética de nuevo Asclepio-Imuthes. Y de modo general, hijo, si lo investigas, encontrarás a muchos que tienen mando sobre muchas cosas y a muchos otros que reinan sobre tantas otras.

Pero el que tiene poder sobre todos, hijo, procede de la 10
región superior y el que gobierna sobre tal o cual parte adquiere esta ⟨condición⟩ de acuerdo con su lugar de origen. De modo que los que proceden ⟨de un lugar real poseen⟩ un
rango de más elevada realeza; ⟨los que arriban desde una 11
zona ígnea⟩ se convierten en artesanos del fuego y de la alimentación; los que de una zona húmeda pasan su vida entre las aguas; los que proceden de una zona apta para la ciencia y el arte se ocupan de las ciencias y de las artes; los que de una zona indolente pasan su vida perezosa y negligentemente. Porque de todas las cosas hechas sobre la tierra, hijo, tanto de palabra como de obra, las fuentes están arriba, y vierten sobre nosotros las sustancias con medida y justo peso. Por tanto nada existe que no haya bajado de allá arriba
y que no ascienda de nuevo para volver a descender[175]». 12

Horus: «¿A qué te refieres ahora, madre? Explícamelo».

Isis: «De este movimiento de ida y vuelta tienes un indicio muy claro puesto entre los seres vivos por la muy sa-

[174] Arnebesquenis era una de las hipóstasis del dios Horus (cf. PIETSCHMANN, *Arnebeschenis*, en *RE*, IIA, col. 1203. También REITZENSTEIN, *Poimandres*, pág. 135).

[175] Como se afirma en el *Asclepio*, «todo lo que llega a la tierra procede del cielo... en cuanto a la tierra... es restitutora de todo lo que recibe» (§ 2). El símbolo de la fuente (*pēgé*) procede de los *Oráculos caldeos*, en los que es imagen de la emanación de la realidad a partir del intelecto del Padre (cf. frs. 30, 37, 49, 52 y 56). Aquí se refiere directamente a las influencias astrales.

grada naturaleza: el aliento que nosotros aspiramos de allá arriba, del aire, de nuevo lo enviamos hacia arriba para volver a tomarlo; esta operación depende en nosotros de unos fuelles apropiados, el cierre de cuyas bocas adecuadas para recibir el aliento implica que ya no estamos aquí sino que hemos ascendido.

13 Otras determinadas cosas se producen además en nosotros, hijo muy glorioso, como consecuencia de la composición cuantitativa de la mixtura corporal».

Horus: «¿Qué es esa mixtura, madre?»

Isis: «Es la reunión y mezcla de los cuatro elementos, de la que se exhala un vapor que envuelve al alma y corre a través del cuerpo[176], haciendo partícipes a ambos, cuerpo y alma, de una determinada cualidad propia. Y ésta es la causa de las diferencias en los cambios psíquicos y corporales.

Dosificación de los elementos. El temperamento.

14 En el caso de que sobreabunde el fuego en el armazón corporal, entonces el alma, que ya es naturalmente cálida y que se vuelve todavía más ardiente con este calor sobreañadido, hace al ser vivo más
15 activo y colérico y al cuerpo agudo y ágil. Si prepondera el aire, entonces el ser vivo se vuelve ligero, saltarín e inesta-
16 ble en alma y cuerpo. Si predomina el agua, entonces el ser vivo se vuelve, en cuanto al alma, fluido, vigoroso y expansivo, es decir, con una gran facilidad para presentarse ante los demás y relacionarse con ellos, debido a la cualidad que tiene el agua de unirse y comunicarse con las demás cosas;

[176] El *pneûma*, que, como se afirma en las *Definiciones herméticas*, es el «cuerpo del alma o el soporte del alma» *(DH* II 1). La imagen del vapor parece estoica: para ZENÓN el alma es «exhalación sensorial», *anathymíasis aisthētikḗ (SVF* I, 39, 4), «el alma es un *pneûma* desarrollado, una exhalación sensorial expelida por lo húmedo del cuerpo» *(SVF* II, 217, 28).

pues el agua se instala en todas las cosas, si es abundante, al inundarlas, las disuelve en sí misma, si es en poca cantidad y ha penetrado, se convierte en eso mismo que ha permeabilizado. Por otra parte, el cuerpo, debido a su humedad y flaccidez, no puede adquirir la adecuada consistencia y a la menor ocasión de enfermedad comienza a disolverse y a
perder poco a poco su propia cohesión. Si lo que prepondera 17
es el elemento terroso, entonces el alma del ser vivo queda embotada, pues, al espesarse los órganos de los sentidos, el alma no puede abrir con facilidad las porosidades corporales y no tiene ningún medio para poder circular, de modo que permanece aislada en sí misma trabada por el lastre y la densidad; por su parte, el cuerpo es firme pero lento y pesado y sólo por la voluntad es forzado a desplazarse. Si la cons-
titución de todos los elementos, en fin, está proporcionada, 18
entonces el ser vivo se ve aparejado de forma que resulta caliente para la acción, ligero en sus movimientos, bien regulado en sus articulaciones y firme en su ensamblaje.

Especies animales y dosificación de los elementos

De acuerdo con estos principios, aque- 19
llos que participan del fuego y del aire, se han convertido en pájaros y habitan en lo alto, en la cercanía de los mismos ele-
mentos de los que han salido. Los que 20
toman parte en mayor medida del fuego, poco del aire y en la misma cantidad del agua y la tierra, se han convertido en hombres, en quienes el exceso de calor ha precipitado en inteligencia, pues en nosotros el pensamiento es una cosa caliente, que no se consume[177] pero que se desliza entre to-
das las cosas y las atiende a todas. Los que participan mu- 21

[177] También es terminología estoica, cf. Dióg. Laer., VII 156-157 («El alma es de naturaleza sensitiva, es un *pneûma* connatural a nosotros. Zenón y Posidonio afirman que el alma es un *pneûma* caliente»). Cf. también *SVF* II, fr. 773.

cho del agua, mucho también de la tierra, medianamente del aire y poco del fuego, se han convertido en bestias (tetrápodos), que, por la presencia en ellos de lo caliente, han naci-
22 do más vigorosos que los otros animales. Cuantos participan en igual medida de la tierra y el agua, se transforman en reptiles que, por la carencia de fuego, nacen cobardes y traicioneros, por su parte de agua son fríos, por la de tierra pesados y lentos y por la de aire ágiles cuando deciden moverse. Los
23 que participan mucho de lo húmedo y poco de lo seco, se convierten en peces, que son unos seres tímidos al carecer de lo caliente y de aire, que, por el exceso de humedad y la presencia del elemento tierra, habitan en tierra disuelta y agua por su afinidad con ellos [178].

24 En cuanto al desarrollo que alcanzan todos estos cuerpos depende de la porción que tengan de cada elemento y de la amplitud de esta porción y, por lo que respecta a los demás animales, resultan de un tamaño proporcional a su minúscula composición cuantitativa, según la energía regulada de cada uno de los elementos.

Las enfermedades, alteraciones de la dosificación elemental

25 Y además, hijo bien amado, añadiría lo siguiente: en la medida en que tanto la mezcla constituida de la reunión de los elementos según la unión original como el vapor exhalado de ella, conserven su proporción específica, de modo que lo caliente no reciba un calor extra, lo aéreo otro aliento, lo húmedo más humedad y lo terreno una densidad añadida, en esa medida, el ser vivo goza de buena salud. Pero cuando los elementos no perma-

[178] Dosificación de los elementos: siendo 0 = nada; 1 = poco; 2 = igual, o sea, bastante; 3 = mucho y 6 = muchísimo, y siguiendo el orden de los elementos (tierra, agua, aire y fuego), podría cifrarse del siguiente modo: aves (1-1-3-3), hombres (2-2-1-3), mamíferos (3-3-1-1), reptiles (3-3-2-0) y peces (2-6-0-0).

necen en las cantidades asignadas desde el principio, sino que tienen exceso [o déficit] de ellas —ten en cuenta que no me estoy refiriendo a la actividad correspondiente al desarrollo, ni al cambio producido en especies y cuerpos por el crecimiento, sino, como he dicho antes, a la mezcla constitutiva de los elementos— de modo que lo caliente se vea aumentado en mucho o disminuido en mucho y lo mismo los demás elementos, entonces el ser vivo cae enfermo [179].

Cuando el transtorno afecta a lo caliente y lo aéreo, que 26
son camaradas del alma, entonces el ser vivo se entrega a delirios y extravíos, pues al condensarse los elementos, los cuerpos quedan completamente alterados.

Por otra parte, lo terroso es en sí mismo el armazón del 27
cuerpo, lo húmedo permea todo el cuerpo para articular el conjunto, lo aéreo es nuestro motor y el fuego, en fin, es el activador de todos los otros.

Por tanto, es como si el vapor, es decir la fermentación o 28
exhalación, surgido de la primera unión y mezcla de los elementos, cualquiera que sea este vapor, al infiltrarse en el alma, la hiciera suya, confiriéndole su propia condición, sea conveniente o no. Porque si el alma persevera en la intimi- 29
dad y relación habitual que tiene con él desde el principio, entonces conserva la disposición adecuada; pero si viene a sobreañadirse desde el exterior, ya sea al conjunto de la mezcla, a sus partes o a una en particular, una mayor cantidad de la que previamente había sido asignada, de inmedia-

---

[179] Comp con PLATÓN (*Timeo* 81e): «Sobre el origen de las enfermedades esto es lo que es evidente para todos. Nuestro cuerpo está compuesto de cuatro elementos... El exceso o defecto contra natura de estos elementos, o bien el hecho de que cambien a un lugar impropio, o bien... que cada uno de ellos se apropie de cualidades que no le convienen, o cualquier otro fenómeno de esta clase, es lo que provoca desórdenes y enfermedades...» (RIVAUD).

to el vapor se ve alterado y modifica, a su vez, bien la disposición del alma, bien la del cuerpo: la del alma, si se modifican el fuego y el aliento, que al ser ascendentes, suben hasta ella situada en lugar análogo al suyo; la del cuerpo, si se trata de lo húmedo y lo terroso, que al ser descendentes, se asientan en él, situado en un lugar similar.

XXVII

DE HERMES. DEL DISCURSO DE ISIS A HORUS

Una refutación, oh ilustrísimo rey, cuando ha sido reconocida, provoca en el refutado el deseo de conocer lo que antes ignoraba[180].

[180] Es el método de SÓCRATES: «Un método purgativo... (pues) de todas las ciencias que se le puedan hacer ingerir, el alma no va sacar ningún provecho, mientras no se la haya sometido a refutación y mientras que, gracias a esa refutación, haciéndole sentir vergüenza de sí misma, no se haya desembarazado de opiniones que bloquean el camino a la enseñanza y llegue así a una estado evidente de pureza, a la creencia de que sabe exactamente lo que sabe, pero no más de lo que sabe... la refutación es lo más importante y lo más eficaz que hay en orden a la purificación» (PLATÓN, *Sofista* 230b, SAMARANCH).

XXVIII

Interrogado Tales sobre cuál es el más antiguo de los seres, respondió: Dios, pues es inengendrado.

Interrogado Sócrates sobre qué es Dios, dijo: lo inmortal y eterno.

Interrogado Hermes sobre qué es Dios, dijo: el creador del universo, un pensamiento sapientísimo y eterno.

XXIX

DE HERMES. [SOBRE EL DESTINO]

Siete astros errantes por todo el espacio describen su órbita en el umbral del Olimpo y la eternidad avanza por siempre entre ellos: la Luna luz de la noche, el sombrío Crono, el dulce Sol, la pafiana con el lecho nupcial, el agresivo Ares, Hermes el de las bellas alas y Zeus protogenerador, de quien la naturaleza nació. Repartido está entre ellos el linaje humano y en nosotros habitan la Luna, Zeus, Ares, Afrodita, Crono, Helios y Hermes, pues del etéreo aliento aspiramos llanto, risa, cólera, generación, palabra, sueño y deseo. El llanto es Crono, la generación Zeus, la palabra Hermes, la ira Ares, el sueño Luna, el deseo la de Citerea y la risa Helios, porque, en justicia, por él ríen toda inteligencia mortal y el ilimitado cosmos.

ASCLEPIO

NOTA INTRODUCTORIA

El *Asclepio* puede dividirse en tres partes según las indicaciones del propio Hermes: cf. § 14: «... y con esto pongo fin a este tratado», y § 27: «Pero acabemos ya con este tema». Se puede entender que la primera parte se refiere al hombre, en concreto, el puesto del hombre en el cosmos; que la segunda se refiere a lo divino, su naturaleza y los géneros de dioses; mientras que la tercera trata de los principios de la coherencia y el orden cósmicos. Esta división en tres partes se ajusta a la doctrina hermética, según la cual, la realidad se estructura en tres sustancias: primero Dios, el cosmos inteligible; después el cosmos, el dios sensible; tercero el hombre, 'un gran milagro' *(Asc.* 6).

No parece, como pretende Scott (I 51), que se trate de «tres documentos distintos e inconexos». La primera parte, la relativa al hombre, tiene ciertamente su lógica: comienza con una descripción del todo del que forma parte, sigue una explicación del puesto del hombre en el cosmos y acaba refiriéndose a sus funciones cósmicas. La segunda parte puede entenderse como un tratado sobre lo divino (una suerte de fenomenología de lo sagrado): comienza explicando los primeros principios del cosmos, es decir, Dios, la materia y el *pneûma;* la segunda sección se refiere a los géneros de dio-

ses, incluyendo las estatuas divinizadas; la tercera es una profecía sobre los tiempos impíos en los que el abandono del culto, es decir, la desatención de lo sagrado, provocará la destrucción del cosmos; la cuarta sección, en fin, se refiere a las almas divinizadas. La tercera parte trata directa o indirectamente sobre los principios que confieren orden y coherencia al universo: el tiempo (Dios y la eternidad, el cosmos y el tiempo), el espacio (plenitud y compleción, inexistencia del vacío), la forma (el cosmos inteligible), el destino, la necesidad y el orden. Los parágrafos referentes a los dioses terrenales, las estatuas, su fabricación y facultades (39-40) parecen fuera de lugar, pero no hay que olvidar la importancia que se le confiere al culto a las estatuas en el mantenimiento del orden del mundo sublunar.

Sin embargo, el *excursus* sobre la jerarquía del *noûs* (§ 32) parece de difícil encaje y refuerza la impresión de que el *Discurso Perfecto* original, que debía respetar las tres partes típicas del hermetismo, Dios, cosmos y hombre, debió de ser objeto de sucesivas adiciones por parte de los copistas. Una impresión que queda confirmada en el caso del traductor latino cuando confrontamos el *Asclepio* con los fragmentos coptos conservados *(NH* VI8 65, 14-78, 43 = *Asc.* 21-29, traducido aquí en anexo al *Asclepio);* no sólo adaptó a su cultura determinados detalles (el Júpiter de § 27 es Core en el texto copto, p. ej.) sino que, sin ningún pudor, eliminó o sustituyó párrafos enteros así como determinadas alusiones a la cultura egipcia (cf. § 29 y nota *ad loc.).*

El *Discurso Perfecto* original existía a principios del s. IV, como lo prueba la inserción en los *Papiros mágicos (PGM* III 551) de la plegaria final (= *Asc.* 41), así como las citas de Lactancio *(Diuinae Institutiones* VII 18, 4 y II 15, 6). Nuestra traducción latina ya fue utilizada por Agustín de Hipona (s. V), que cita parte de los parágrafos 23, 24 y 37

(cf. notas *ad loc.).* A partir del s. IX el *Asclepio* se atribuye, incorrecta pero comprensiblemente dadas las similitudes doctrinales, a Apuleyo. En el s. XII, el resurgir de la cultura europea es paralelo al del interés por el hermetismo, y por el *Asclepio* en particular: Teodorico de Chartres, Juan de Salisbury y Alberto Magno lo conocen (cf. Nock, en Nock-Fest., págs. 264 ss.). Hasta el Renacimiento, en el que el *Asclepio* se convierte en una de las principales fuentes de la antigua y prestigiosa sabiduría pagana, de donde sacarán fuerzas para su reforma moral Ficino, Pico, Agrippa, Campanella o Bruno (cf. §§ 6, 8 y 24 y notas *ad loc.).*

Todavía hoy puede constatarse la magnitud de esta influencia en el pavimento de la catedral de Siena: en él se ve a Hermes *(Mercurius Trimegistus, contemporaneus Moysi)* entregando un libro abierto a dos personajes que representan a Oriente y Occidente, en el que se lee: *suscipite o licteras et leges Egiptii,* mientras que su mano izquierda reposa sobre la parte superior de una tabla en la que hay escrito un fragmento del *Asclepio* (§ 8): *Deus omnium creator / secundum deum fecit / visibilem et hunc / fecit primum et solum / quo oblectatus est / valde amavit proprium / fillium [qui appelatur / sanctum verbum]* ([...] añadido cristiano).

ASCLEPIO

[ASCLEPIO: ESTE LIBRO ES PARA MÍ COMO EL SOL] DE HERMES TRIMEGISTO: LIBRO SAGRADO DEDICADO A ASCLEPIO

SINOPSIS

PRÓLOGO (1).

PRIMERA PARTE (2-14). TEMA: EL PUESTO DEL HOMBRE EN EL COSMOS.

Introducción (2).

1. El cosmos (2-5).
    1.1. Unidad y totalidad.
    1.2. Continuidad: jerarquía y comunicación entre los seres.
2. El hombre (6-14).
    2.1. El puesto del hombre en el cosmos (6-7).
        2.1.1. Papel intermediario.
        2.1.2. Carácter divino (el *noûs)*.
    2.2. Naturaleza dual (7-10).
        2.2.1. Estructura.
        2.2.2. Doble cometido del hombre: ordenar lo terrestre y atender al culto.

2.3. La vía de salvación (11-14).
   2.3.1. La piedad.
   2.3.2. Inmortalidad o transmigración.
   2.3.3. La Filosofía, saber de salvación.

SEGUNDA PARTE (14-29). TEMA: NATURALEZA Y GÉNERO DE DIOSES. EL CULTO.

1. Primeros principios del cosmos (14-18).
   1.1. Dios.
   1.2. La materia (el problema del mal).
   1.3. El *pneûma*.
   1.4. Los tres principios.
   1.5. Lo material y lo inteligible (las ideas y el *noûs).*
2. Los géneros de dioses (19-24).
   2.1. Dioses inteligibles y sensibles (19).
   2.2. El Dios supremo: denominación, bisexualidad (20-21).
   Excursus. El sexo, misterio divino (21).
   2.3. Los dioses terrenales (22-24).
      2.3.1. Carácter divino del hombre.
      2.3.2. El hombre, artífice de dioses.
3. Profecía (24-27): muerte y regeneración del cosmos.
4. De la muerte y la inmortalidad: juicio de las almas (27-29).

TERCERA PARTE (29-40). TEMA: PRINCIPIOS DE LA COHERENCIA Y EL ORDEN DEL COSMOS.

1. Dios y la eternidad. El cosmos y el tiempo (29-32).
   Excursus. La jerarquía del *noûs.* Niveles de conocimiento (32).
2. El cosmos: la permanencia y el cambio (33-36).
   2.1. Plenitud y compleción: inexistencia del vacío.
   2.2. Cosmos inteligible y cosmos sensible.
   2.3. Arquetipo, forma sensible e individuo.
   2.4. Multiplicidad y cambio.

3. Dioses terrenales: fabricación y facultades (37-38).
4. Destino, necesidad y orden (39-40).

Conclusión y plegaria final (41).

PRÓLOGO

«Ha sido Dios, Asclepio, el mismo Dios, quien te ha 1
guiado hasta nosotros para que participes en esta conversación divina; una conversación que, de todas las tenidas hasta ahora por nosotros o, mejor, que nos inspira la providencia divina, parecerá con toda justicia la más divina por su fervor religioso. Pero sólo mostrándote capaz de comprenderla podrá tu mente verse henchida con todas las cosas buenas, dado el caso de que existan muchos bienes y no uno sólo que los comprenda a todos, porque parece evidente que 'uno' y 'todo' se corresponden recíprocamente, que todo es uno y que uno es todo[1], tan entrelazados que es imposible aislar uno de otro. Pero todo esto lo conocerás en seguida a través de mi discurso si te aplicas a él con diligencia. Pero ahora, Asclepio, ves en un momento a llamar a Tat para que se reúna con nosotros».

Una vez llegó Tat, Asclepio propuso que también estuviera presente Amón, a lo que contestó Trimegisto: «No es por menosprecio que no hemos convocado a Amón, y te recuerdo que lo mismo que a mi muy amado y carísimo hijo Tat, también a él le he dedicado un gran número de escritos sobre la naturaleza y muchos de los exteriores[2]; por eso voy

[1] Cf. *CH* IX 9 y nota *ad loc.* (Dios uno y todo).

[2] *Exotica;* debe de referirse a escritos de divulgación accesibles a los no iniciados; nos lo confirman los escritos de *Nag Hammadi:* «Todo el que no haya sido primero engendrado por Dios, que se limite a los *Trata-*

a titular con tu nombre este tratado; pero no llames a ningún otro además de a Amón, no sea que esta pidadosísima conversación sobre tan importante tema se vea mancillada por el entrometimiento y la presencia de mucha gente, con el peligro añadido de que alguna mente impía divulgue entre la multitud un tratado lleno de principio a fin con toda la majestad divina».

Entró también Amón en el santuario y quedó perfectamente lleno el santo lugar con la piedad de los cuatro hombres y la presencia inspiradora de Dios y entonces, mientras guardaban todos un respetuoso silencio, pendientes en alma y corazón de los labios de Hermes, comenzó a hablar el divino Cupido[3]:

PRIMERA PARTE. EL PUESTO DEL HOMBRE EN EL COSMOS

2 *Introducción* «Toda alma humana, Asclepio, es inmortal, pero no todas son del mismo tipo sino que difieren en el carácter o el tiempo[4]».

—Entonces, Trimegisto, ¿no todas las almas tienen la misma cualidad?

dos Generales y a los *Exodika» (NH* VI6 63). Cf. *CH* X 1 y nota *ad loc. (Tratados Generales).*

[3] Es decir, Hermes inspirado, «pues allí no hay diferencias entre uno y otros... un solo pensamiento... una misma sensación... y el filtro recíproco es un mismo amor que activa en ellos la armonía única del todo» *(CH* XVIII 14).

[4] Cf. *Kórē kósmou,* §16 (sesenta clases de almas) y nota *ad loc.*

—Ay, Asclepio, qué pronto has abandonado la verdadera prudencia de la razón, ¿no te he explicado ya que todo es uno y que uno es todo, puesto que todo existe ya en el creador antes de haber sido producido? ¿Y que con razón se le denomina 'todo' al creador, dado que todas las cosas son miembros suyos? Procura no olvidarte más a lo largo de esta discusión que él solo es todo o él mismo es el creador de todo.

1
El cosmos: unidad y totalidad

Todo lo que llega a la tierra, al agua o al aire procede del cielo; del fuego, sólo la parte que asciende es vivificadora, mientras que la que tiene un movimiento descendente está al servicio de la primera. De modo general, todo lo que desciende de lo alto es generador, mientras que lo que emana de abajo nutre. La tierra, única en permanecer estable en su lugar propio, es la receptora de todas las cosas, de todo género de seres, y restituye todo lo que recibe. En esto consiste el todo, que, acuérdate, posee todas las cosas y es todas las cosas.

Alma y materia[5] son puestas en movimiento por la naturaleza que las aprisiona y de ello resulta la multiforme diversidad de todo lo que aparece. Sin embargo, aunque reconozcamos un número infinito de especies distintas, están enlazadas de hecho en una unidad, al efecto de que parezca que todo es uno y que todo ha nacido de lo uno.

---

[5] *Anima* se refiere al *pneûma (spiritus)* que, como se afirma después (§§ 6 y 14), «llena todo el universo, se entremezcla con los seres y los vivifica» y, «en el principio, acompañaba a la materia», puesto que «la materia nutre los cuerpos y el *pneûma* las almas» (§ 18). La doctrina es de origen estoico, el alma es un *pneûma*; sin embargo, en el hermetismo sólo se trata del principio irracional o vegetativo, puesto que el *noûs* o alma racional es un principio espiritual: «el muy divino pensamiento que sólo existe en Dios y en el entendimiento humano» (§ 7). Cf. *CH* IX 7 nota *ad loc.* (*pneûma*).

3 Cuatro son por tanto los elementos con los que ha sido conformada la materia: el fuego, el agua, la tierra y el aire. Una única materia, una única alma y un único dios.

Continuidad: jerarquía y comunicación entre los seres

Ahora procura concentrarte por entero en mis palabras con toda la fuerza de tu mente y toda la sutileza de que seas capaz, porque, verdaderamente, la doctrina de la divinidad, aparte de que sólo puede ser comprendida con un esfuerzo de la razón bajo inspiración divina, se asemeja a un río impetuoso que, fluyendo con violencia, se precipita desde las cumbres, de modo que si no estamos alerta, sobrepasa al instante, rápido y veloz, la atención del que escucha, tanto como la del que habla.

El cielo, dios perceptible a los sentidos, es el gobernador de todos los cuerpos que crecen y decrecen bajo la influencia del sol y la luna. A su vez, el cielo, junto con su misma alma y todos los seres que hay en él, son gobernados por Dios, su creador. De todos estos seres regidos por Dios emana un flujo abundante que penetra, a través de las almas de todos los géneros y todos los tipos singulares, por entre la naturaleza de las cosas. Por su parte, la materia ha sido dispuesta por Dios como receptáculo [6] de todas las clases de formas y es modelada en formas a través de los cuatro elementos por la naturaleza, que prolonga el conjunto de los seres hasta el cielo para que resulten agradables a los ojos de Dios.

4 Por otra parte, todos los seres que dependen de lo alto, se distribuyen en formas: todos los tipos singulares [7] de seres si-

[6] Así la denomina PLATÓN, *Timeo* 49a *(chṓra)*. Sobre el origen egipcio, cf. *SH* IX 1 y nota *ad loc.*

[7] *Species* (individuo); así *infra:* «El tipo *(species)* es parte del género, por ejemplo, el hombre de la humanidad». Pero la terminología es confusa: más adelante se usa *species* para designar tanto el género como el in-

guen a sus formas, de modo que el género es el todo y el tipo parte del género; así el género de los dioses, por ejemplo, exteriorizará los tipos de dioses, del mismo modo que genera tipos similares a sí el género de los demonios, el de los hombres, el de los pájaros o el de cualquiera de los seres que hay en el mundo. Hay otro género de ser vivo, empero, un género sin alma pero no carente de una cierta sensibilidad que le hace complacerse con lo que le beneficia y debilitarse y morir con lo que le perjudica, me refiero a todos estos seres que se alimentan de la tierra mediante raíces y tallos en buen estado y cuyos tipos abundan por toda la tierra[8]. El cielo, por su parte, está lleno de Dios y los géneros antes citados extienden su residencia hasta los lugares de los géneros cuyos tipos son, en todo caso, inmortales. Porque si el tipo es una parte del género, verbigracia, un hombre de la humanidad, en la medida en que ha de seguir la cualidad de su género, entonces, aunque todos los géneros sean inmortales, no todos los tipos singulares lo son; sin embargo, en el caso de lo divino, tanto género como tipo singular son inmortales. En cuanto a las restantes clases, la inmortalidad pertenece al género, pues, aunque los

dividuo: «por los lugares de las especies *(specierum)* cuyos tipos *(species)* son, en todo caso, inmortales». Además en el § 5 tanto *genus* como *species* significan «género»; y, para acabar de arreglarlo, en el § 35, ni género ni individuo, sino «arquetipo», «forma ideal»: «cada individuo *(singula)* adquiere la apariencia *(imagines)* de su género *(genus)*... Todo ser vivo posee la forma (sensible) de su género... el arquetipo *(species)* es divino e incorpóreo, como cualquier otra cosa que se aprehenda con la mente, pero las formas *(formae)*...». La traducción ha de atender por fuerza al contexto.

[8] Que los vegetales son un género sin alma es el punto de vista de los estoicos (Diels, *Doxographi*, pág. 438 [Aecio, *Placita* V]: según los estoicos los vegetales se mueven *automátōs*, no a través del alma), opuesto al de Platón *(Timeo* 77b: los vegetales participan de la tercera especie de alma) y al de Aristóteles *(De anima* II 5, 413b7).

tipos singulares mueran, el género se perpetúa a través de la sucesión de los nacimientos, de modo que el tipo es mortal ⟨y el género no⟩, verbigracia, un hombre es mortal, la humanidad inmortal.

5 Ahora bien, los tipos de cada género se interrelacionan con todos los demás géneros, tanto si los tipos han sido hechos en un primer momento, como si han nacido de los que han sido hechos, porque los tipos nacen por obra de los dioses, de los demonios o de los hombres y son semejantes a sus géneros respectivos: sin el mandato divino es imposible que los cuerpos sean conformados, sin el concurso de los demonios los individuos no pueden recibir su forma y sin intervención humana no pueden ser construidas ni atendidas las cosas inanimadas[9].

Ejemplo de lo primero son aquellos demonios que, al desembocar de su género a otro por azar y entrar en relación con algún tipo del género divino, se les considera, por esta proximidad y trato, como semejantes a los dioses. Por contra aquellos demonios que perseveran en la cualidad de su género son denominados demonios filántropos. Similares consideraciones podrían hacerse sobre los hombres, aunque en este caso en un sentido más amplio porque los tipos del género humano son multiformes y enormemente variados; en efecto, el hombre, aun procediendo de arriba, en donde tiene comunidad con la antedicha (especie), entabla numerosas relaciones con todas las otras especies y la mayor parte de ellas por necesi-

[9] Cf. PLUTARCO, *De def. or.* 10, 415b: «Hesíodo fue el primero que expuso de una manera clara y definida cuatro clases de seres racionales: los dioses, luego los demonios, luego los héroes y la última de todas, los hombres; como consecuencia de esto, parece postular su transmutación, pasando la raza de oro a muchos y buenos demonios y los considerados semidioses a héroes... las almas de los mejores obtienen su transmutación de hombres a héroes y de héroes a demonios. Y de los demonios, unas pocas almas... participan por entero de la divinidad» (COLE).

dad; en este sentido, algún hombre, dotado de un pensamiento que lo hermana con los dioses, logra acercarse y vincularse a ellos gracias a la piedad divina; otros hombres, al unirse a los demonios, entran en relación con ellos[10]; otros, satisfechos con la medianidad de su género, permanecen solamente hombres y los restantes tipos de hombres, en fin, se asimilan a los géneros con cuyos tipos tienen relación.

2
El hombre. El puesto del hombre en el cosmos. Papel intermediario

El hombre es por ello, Asclepio, un 6
gran milagro[11], un ser vivo digno de veneración y honor, un ser que muda a la naturaleza de un dios como si realmente lo fuera, un ser que se entiende con el género de los demonios, conocedor de que su naturaleza es congénita a la suya, un ser que desprecia su componente de mera naturaleza humana fiado en el carácter divino

[10] Comp. con PLATÓN, *Banquete* 202d: Dios no entra en contacto con el hombre sino a través de lo demoníaco, que es lo intermediario entre hombres y dioses, «y el hombre sabio con relación a tales relaciones es un hombre demoníaco *(daimónios)*, mientras que el que lo es en otra cosa cualquiera, bien en las artes o en los oficios, es un simple menestral» (GIL).

[11] *Magnum miraculum est homo*. esta frase del *Asclepio* se convirtió, siglos después, en la divisa renacentista: PICO comienza su *De hominis dignitate* con las mismas palabras; AGRIPPA cita literalmente este pasaje del *Asclepio* en *De occulta philosophia* (III 46-49) y CAMPANELLA, lo comenta en *Del senso delle cose e della magia*: 'Trismegisto sapientissimo dice che l'uomo è un miracolo del mondo e più nobile delli dei o eguale...» (cf. YATES, págs. 112, 434). Realmente es el núcleo de la antroposofía hermética: cf. *Asc.* 9-10 y 23 (el hombre es digno de admiración, más eminente que cualquier otro ser); *CH* IV 2 (el hombre es ornamento del cosmos); *CH* X 24 (el hombre está por encima de los dioses o, como mínimo, es igual a ellos); *CH* X 25 (el hombre es un dios mortal); *CH* XII 12 (el hombre es igual a los inmortales); *DH* VIII 6 (si quiere, tiene el poder de convertirse en dios) y *DH* IX 6 (Dios es digno de adoración, el hombre de admiración).

de su otra parte. ¡Oh cuán felicísima es la naturaleza compuesta del hombre! Está vinculado a los dioses en consanguínea divinidad mientras desprecia la parte de sí que lo hace terrenal, se hermana con el lazo del amor a todos los otros seres a los que se sabe vinculado por disposición divina, levanta sus ojos al cielo. Tal es su privilegiado lugar intermediario, tanto ama a los seres que le son inferiores como es amado por los que le sobrepasan. Cultiva la tierra, se mezcla con los elementos gracias a la agilidad de su mente y desciende a las profundidades con la penetración de su espíritu. Todo le está permitido, ni siquiera el cielo le parece lejano porque lo mide desde muy cerca gracias a su ingenio; ninguna tiniebla del aire ensombrece la aplicación de su mente, ni obstaculiza su actividad la densidad de la tierra, ni entorpece su mirada la insondable profundidad de las aguas. Es a un tiempo todas las cosas y está a la vez en todas partes[12].

Carácter divino (el noûs)

En cuanto a los géneros de seres vivos, hay unos, los animados, que están provistos de raíces que llegan de arriba abajo[13], mientras que los inanimados forman sus tallos mediante una raíz que actúa de abajo arriba. Por otra parte hay seres que se nutren de

---

[12] Cf. *CH* X 25: «El hombre (a diferencia de los dioses) sí que puede subir hasta el cielo y tomar sus dimensiones, conocer lo que está arriba y abajo y comprender todas las cosas con exactitud. Y, lo que es más admirable, no necesita abandonar la tierra para acceder a lo alto, tal es el alcance de su poder».

[13] La imagen aparece en Aristóteles, *Acerca del alma* II 4, 416a: «De hecho Empédocles se equivoca sobre lo alto y lo bajo, pues lo alto y lo bajo no son los mismos para todos los seres... la cabeza es para los animales lo que las raíces para las plantas» (Barbotin). Y en Platón, *Timeo* 90a-b: «...somos una planta no terrestre sino celeste. En efecto, es en la parte de arriba... que Dios suspendió nuestra cabeza, que viene a ser como nuestra raíz...» (Rivaud).

alimentos de dos clases mientras que otros de una sola clase, pues hay dos tipos de alimento, el del alma y el del cuerpo[14], que son las partes que constituyen a los seres vivos; el alma se alimenta con el permanente movimiento del cielo, el cuerpo se desarrolla gracias al agua y la tierra, alimentos ambos del mundo inferior. Y el aliento vital, que llena todo el universo, se entremezcla con todos los seres y los vivifica.

El hombre, por su parte, a la razón añade el pensamiento, quinta parte que le ha sido concedida sólo al hombre y la única que procede del éter; pues, de entre todos los seres vivos, sólo al hombre adorna el pensamiento, lo alza y lo exalta hasta el conocimiento del plan divino.

Hemos llegado ya al tema del pensamiento, pero vais a permitirme que difiera su explicación[15], porque ésta es una doctrina muy elevada y santa, en nada inferior a la que trata de la divinidad misma. Acabemos por tanto lo que hemos comenzado.

Hablaba al principio en torno a la unión con los dioses 7
de la que gozan sólo los hombres y por consideración divina —aquellos hombres que han conseguido la inmensa felicidad de ser depositarios de la divina facultad de pensar, del muy divino pensamiento que sólo existe en Dios y en el entendimiento humano—.

---

[14] La materia nutre los cuerpos y el *pneûma* las almas (cf. § 18). Cf. también *SH* XXVI 13 y la aclaración de las *Definiciones herméticas:* «El *pneûma* es el cuerpo del alma o el soporte del alma» *(DH* II 1). La doctrina es de origen estoico, cf. Dióg. Laer., VII 156 («El alma es una naturaleza sensitiva, un *pneûma* connatural a nosotros»). Pero en el hermetismo, además del alma (irracional) está el *noûs,* que es de naturaleza espiritual (cf. *Asc.* 18: «sin embargo, el *noûs...*»). En conclusión, «el hombre posee tres substancias a la vez: la inteligible, la del *pneûma* y la material» *(DH* VI 1).

[15] Hasta el § 32.

—Entonces, Trimegisto, el pensamiento no se da de modo uniforme en todos los hombres.

—En efecto, Asclepio, porque no todos los hombres alcanzan el verdadero conocimiento, sino que algunos, impulsados por la temeridad, sin atenerse a ninguna verdadera razón, persiguen engañados a un fantasma engendrado por la maldad de sus mentes y, de este modo, un óptimo ser vivo degenera en naturaleza de fiera y en costumbres de bestia[16]. Pero ya os he dicho que, del tema del pensamiento y de todo lo que se refiere a él, os hablaré en profundidad al tratar del aliento vital.

Naturaleza dual del hombre. Estructura

El hombre es el único ser vivo de naturaleza dual. Una de sus partes es simple, los griegos la denominan 'esencial' y nosotros 'forma a semejanza divina', la otra parte es cuádruple, los griegos la denominan 'material' y nosotros 'mundana' y de ella ha sido hecha el cuerpo. Un cuerpo que envuelve a la parte que hemos llamado divina, para que, de este modo recubierta y como protegida por el muro del cuerpo, la divinidad de la mente pura pueda permanecer en sí, sola con sus semejantes, es decir con los sentidos de la mente pura.

—Pero Trimegisto, ¿qué es lo que hizo necesario que el hombre viniera a este mundo?, ¿por qué no pudo permanecer en ese lugar en el que es dios, disfrutando de la máxima felicidad[17]?

---

[16] Sobre los dos tipos de hombre, cf. *CH* I 22 y nota *ad loc*. En último término, es una idea platónica: «Todos los hombres participan de la *dóxa*, pero de la *nóēsis* sólo participan los dioses y una pequeña parte de los hombres» (*Timeo* 51e).

[17] JÁMBLICO da dos posibles respuestas: «Si el alma desciende para la salvación, la purificación y la perfección de los seres de aquí abajo, permanece inmaculada incluso en el descenso... si desciende aquí abajo por

—Una cuestión bien formulada, Asclepio, y ruego a Dios que me permita responderla adecuadamente, porque tu pregunta se refiere al todo supremo y si todo depende de la voluntad de Dios, en mayor medida lo que alude a aquél.

Atiende, pues, Asclepio. El señor y hacedor de todas las 8
cosas, al que correctamente llamamos Dios, creó a partir de sí mismo un segundo dios visible y sensible —que sea sensible no quiere decir que él sienta (de esto, que sienta o no, ya hablaremos en otro momento) sino que es perceptible por la vista—. Cuando hubo creado a este dios, el primero nacido de él y el segundo tras él, le pareció hermoso, puesto que estaba completamente lleno con la bondad de todas las cosas, y le amó como hijo de su divinidad[18]. Pero como Dios, en su grandeza y bondad, quería que hubiese algún otro ser que pudiese contemplar la belleza de este dios nacido de sí

---

un castigo y en razón de un juicio, aparece de alguna manera como arrastrada y empujada a su pesar» (*De anima* [= Festugière, *Rév.*, III, pág. 222]). Que también son las respuestas del hermetismo: 1) La incorporación es un castigo por una falta previa, la *tólma* (cf. *CH* I 13 y nota *ad loc.* y *Kórē kósmou*, 22 ss.). 2) El alma viene a este mundo para cumplir una necesaria función cósmica (cf. *CH* IV 2 y *Asc.* 7-8, 10). La postura del *Asclepio* remonta a Platón (*Timeo* 41): El hombre «debe» ser creado para completar el cosmos. Y llega casi literalmente a Plotino (IV 8, 1, 47): «Por este motivo fue, pues, enviada por Dios al mundo tanto el Alma del universo como la de cada uno de nosotros: para que fuera perfecto...» (Igal, pág. 529).

[18] El texto aparece, literalmente, en el pavimento de la Catedral de Siena: la mano derecha de Hermes (*Mercurius Trimegistus, contemporaneus Moysi*) sostiene un libro abierto en el que se lee: *«Suscipite o licteras et leges Egiptii»;* mientras que su mano izquierda reposa sobre una tablilla en la que está escrito el texto del *Asclepio: «Deus omnium creator / secundum deum fecit / visibilem et hunc / fecit primum et solum / quo oblectatus est / valde amavit proprium / fillium qui appellatur / sanctum verbum».* Lo de *sanctum verbum* es el necesario añadido cristiano que, seguramente, procede de Lactancio (cf. Scott, I, pág. 32).

mismo, creó entonces al hombre[19] —la voluntad de Dios implica la total realización, es decir, querer y realizarse se cumplen al tiempo— ese hombre que habría de asemejarse a Dios por su razón y su cuidado de todo. Pero Dios ⟨había creado⟩ sólo al hombre esencial y al darse cuenta de que éste no podría cuidar de todas las cosas a menos que estuviese cubierto con un revestimiento material, lo guardó en el abrigo corporal y ordenó que todos los hombres tuviesen estas características, mezclando y reuniendo en un solo ser porciones de una y otra naturalezas en la medida suficiente. El hombre quedó así constituido de alma y cuerpo, de naturaleza eterna y mortal, para que pudiera corresponder al origen dual de sus partes, es decir, admirar y adorar las cosas celestes, a la vez que habitar y gobernar las de la tierra.

Doble cometido del hombre: ordenar lo terrestre y atender al culto

Cuando hablo aquí de lo mortal no me refiero al agua y la tierra, que, de los cuatro, son los elementos que la naturaleza subordinó a los hombres sino a todo lo que los hombres realizan sobre estos mismos elementos o a partir de ellos, es decir, el cultivo de la tierra, los pastos y las construcciones, los puertos, las navegaciones, las comunicaciones y los intercambios mutuos, todo lo que constituye el más firme vínculo entre los mismos hombres y esa parte del cosmos constituida de agua y

[19] El cosmos ha sido creado para que el hombre, a su través, pueda contemplar al creador; cf. *FH* 15, *SH* XI 2 (7), *DH* VIII 6 (todo ha nacido para ti, para que puedas comprender al Demiurgo por medio del todo) y *DH* IX 1 (todas las cosas han nacido de Dios y a causa del hombre... el hombre existe para Dios, pero todo existe para el hombre). La doctrina procede de las *Sabidurías* egipcias: «Dios ha hecho para ellos el Cielo y la Tierra, ha calmado por ellos la avidez de las aguas, ha hecho el aire para dar aliento a sus narices, los ha creado a su propia imagen, se eleva por ellos cada día en el Cielo. Por ellos hizo los vegetales, los pájaros y los peces, para alimentarlos» *(Enseñanza para Merikare,* MAHÉ, II, pág. 292).

tierra. Una parte terrestre del cosmos que se conserva gracias al conocimiento y la práctica de las artes y las ciencias, sin las que no quiso Dios que el mundo alcanzara su perfección. Pues lo que Dios decide se cumple por necesidad, esto es, su voluntad implica la realización y es inconcebible que le pueda desagradar el resultado si ya sabía con mucha antelación qué es lo que habría de resultar y qué le agradaría.

Pero ya me he dado cuenta, Asclepio, que te consume la 9
ansiedad por oír de qué modo pueda el hombre tener amor y cuidado del cielo y de los que lo habitan. Pues escucha. El amor al Dios del cielo y a los seres celestes consiste únicamente en un acto frecuente de adoración que sólo el hombre y ningún otro de los seres divinos o ⟨mortales⟩ puede realizar; el cielo y los seres celestes se deleitan con estos actos de admiración, de piedad, de alabanza y de deferencia por parte de los hombres. Por eso envió el sumo Dios al coro de las Musas entre los hombres, pues sin ellas el cosmos terrestre hubiera parecido demasiado grosero y los hombres no hubieran podido servirse de las canciones inspiradas por ellas para mejor celebrar con alabanzas a quien es todo, él solo, y padre de todas las cosas; de este modo no había de faltar ya nunca sobre la tierra la dulce armonía para las alabanzas celestes[20]. Por otra parte, algunos hombres, muy pocos, dotados de una mente pura, han sido agraciados con la venerable función de elevar sus ojos al cielo; sin embargo, todos aquellos que, en función

[20] Es una doctrina de origen pitagórico; uno de sus mitos, según Filón (*De plantatione* 28, 127), identificaba el coro invisible de las Musas con el *Lógos*, unas Musas que, por un lado, al mantener unidos los círculos del universo, hacen de él un conjunto armonioso en su diversidad y, por otro, cantan las maravillas de la creación; ellas enseñan al hombre a celebrar los himnos sagrados y a explicar racionalmente la belleza del divino *Lógos*. En último término, se trata de la doctrina pitagórica de la música de las esferas que también encontramos en el *Asclepio* (cf. § final de 13 y nota *ad loc.*).

de la constitución de su doble naturaleza, se detienen en un grado inferior de inteligencia, lastrados por la mole corporal, todos estos, son encargados del cuidado de los elementos e incluso de los inferiores.

El hombre, pues, es un ser vivo parcialmente mortal, al que no parece disminuir en nada la mortalidad, sino que, muy al contrario, da la impresión de haber sido fortalecido con ella para hacerlo mucho más apto y eficaz, en su carácter compuesto, a fin de cumplir un determinado plan. En efecto, si no estuviera constituido de ambas sustancias no podría dar cuenta de su doble cometido: atender al cuidado de lo terrenal y amar a la divinidad.

10 Ahora, Asclepio, quiero que prestes mucha atención al tema que voy a exponer, y que te apliques con toda tu perspicacia y con el ánimo bien despierto. Ésta es una doctrina increíble para la mayoría y debe ser recibida íntegra y verdadera por las mentes más santas. Bien, empecemos.

Dios, el señor de la eternidad, es el primero, el segundo el cosmos y el tercero el hombre. Dios es el creador del cosmos y de cuantos seres hay en él y gobierna todas las cosas junto con el hombre, que es el gobernador de lo ordenado. Si el hombre asume con esmero su tarea, es decir, si atiende con diligencia al cuidado del mundo, él mismo y el mundo se convierten en ornamento uno de otro. De hecho parece ser que al hombre se le denomina 'mundo', o más correctamente, 'cosmos' en griego, a causa de su divina coordinación. El hombre se conoce a sí mismo y conoce al mundo y, gracias a ello, puede recordar qué es lo que conviene a sus partes y de qué cosas puede hacer uso, puede reconocer a quién debe servir y que debe ofrecer suprema alabanza y acción de gracias a Dios, venerar su imagen y no ignorar que también él es imagen, segunda, de Dios, pues dos son sus imágenes, el cosmos y el hombre.

Y esta es la causa de que el hombre sea una única ensambladura de dos partes: una de ellas, integrada, por elementos superiores, la inteligencia y el pensamiento, el espíritu y la razón[21], en virtud de la cual es divino y parece poder elevarse hasta el cielo; la otra parte, material, compuesta de fuego, ⟨tierra⟩, agua y aire, por la que es mortal y permanece en la tierra a fin de que no abandone desprovistas y desamparadas todas las cosas confiadas a su cuidado. Por tanto, la naturaleza humana, que es en parte divina, ha sido creada mortal, a la vez, al situarla en un cuerpo.

La vía de salvación. La piedad

La medida del hombre, ese ser doble, 11
se cifra ante todo en la piedad, que es el origen de la bondad y ésta sólo puede ser perfecta si la virtud del desprecio la ha fortificado contra todo deseo de cosas ajenas; porque ajenas a todo aquello que nos emparenta con los dioses son las cosas de esta tierra que se poseen por un deseo del cuerpo y a las que se denomina 'posesiones', pues no nacen con nosotros sino que se poseen posteriormente, lo que nos da el sentido de la palabra 'posesiones'[22]. Todas las

[21] *Anima (¿diánoia?), sensus (noûs), spiritus (¿pneûma?)* y *ratio (lógos)*. Comp. con otras series: *animus, sensus, memoria, providentia* (§ 11); *sensus, disciplina, intellegentia* (§ 16); *sensus, ratio, intellegentia* (§ 41). La lista, aunque desordenada, recuerda la de los componentes del hombre de *CH* X 13: *noûs* (aquí *sensus*) - *lógos (ratio)* – *psychḗ (anima)* - *pneûma (spiritus)*, (cf. nota *ad loc*). Sin embargo, en el § 11 se las califica de 'facultades que permiten conocer las cosas divinas', en lo cual encajan el *anima*, el *sensus* y el *noûs*, pero ¿qué es el *spiritus?*; por lo que sigue, y el § 11, parece que se trata de una serie de cuatro elementos paralela a la de los cuatro elementos corporales; tal vez el autor complete la serie con un *spiritus* poco comprometido.

[22] Se denominan posesiones porque *postea a nobis possideri coeperunt*; sin embargo, no queda claro a qué etimología se refiere, tal vez a que las posesiones *post sunt*. Para la doctrina del rechazo de los bienes exteriores, cf. PLATÓN, *Leyes* II 661a (lo que la multitud llama bienes no tiene el nombre

cosas de este tipo, incluido el cuerpo, son ajenas al hombre, de modo que despreciemos todo esto que apetecemos y el lugar de donde procede el vicio de la apetencia. Pues es la propia línea argumental la que me lleva a concluir que el hombre sólo puede ser tal en la medida en que, por la contemplación de la divinidad, desprecie y desdeñe su parte mortal, que le ha sido incorporada a causa de su función de cuidarse del mundo inferior.

Date cuenta, en este sentido, que para que el hombre quedara perfectamente acabado en cada una de sus partes, se le dotó de cuatro elementos en cada una de ellas: por un lado las dos manos y los dos pies, que utiliza, junto con los demás miembros del cuerpo, para servir al mundo inferior, es decir, el terrenal; por otro lado, el espíritu, el pensamiento, la memoria y la prudencia, las cuatro facultades que le permiten conocer y contemplar las cosas divinas. De ello resulta que su investigación de las diferencias entre las cosas, de sus cualidades, actividades o magnitudes sólo dé lugar a un conocimiento basado en conjeturas, pues se encuentra obstaculizado por la masa y la imperfección del cuerpo y no puede penetrar, por ello, en las verdaderas causas de la naturaleza de las cosas.

---

correcto); APULEYO, *De Deo Soc.* 170-175: [174] «...llamo elementos ajenos a los beneficios procurados por los padres o prodigados por la fortuna, y nada de esto entra en los méritos de mi querido Sócrates: ni nacimiento, ni prosapia, ni origen lejano, ni riquezas envidiables, todo esto, lo repito, es ajeno... [174] (porque, virtud y sabiduría) son unos méritos que ni son heredados del padre, ni dependen del azar... ni perecen con el cuerpo, ni varían con la edad» (BEAUJEU) y PORFIRIO, *Sobre la abst.* I 54: «Pero el placer que resulta del lujo no guarda relación con el que se origina de la autosuficiencia... porque si se suprime el lujo, si se suprime la ansiedad de placeres eróticos y se suprime la ambición por los bienes de fuera de nuestro entorno, ¿qué necesidad hay en lo sucesivo de la riqueza inerte que ninguna utilidad nos puede reportar, sino tan solo pesadeces?» (PERIAGO).

Inmortalidad o transmigración

Hete aquí, pues, a este hombre así producido y conformado, encargado por Dios de tan gran servicio y tal veneración, es decir, competente en su trabajo de conservar el mundo y piadoso en la reverencia a Dios; obediente, por tanto, con dignidad y como es preciso, a la voluntad divina; un hombre tal, ¿cuál crees que es la remuneración que se merece? —pues, en verdad, quien sirve con diligencia y aumenta la hermosura del mundo, que es obra de Dios, coopera con la voluntad divina, porque, con el sostén de su cuerpo y en su cotidiano trabajo y cuidado, pone en orden la belleza que Dios modeló por su propia voluntad—. ¿Cómo fueron retribuidos nuestros antepasados?, ¿a qué recompensa aspiramos también nosotros, con piadosísimos votos, si place a la voluntad divina?, ¿qué retribución sino ésta: que cuando hayamos acabado el tiempo de nuestro servicio, descargados ya de la custodia del mundo y libres de las ataduras de lo mortal, nos restituya, puros y santos a la condición de nuestra parte superior, de nuestra parte divina?

—Justo y verdadero es lo que dices, Trimegisto. 12

—Pues éste es el premio que espera a los que viven en la piedad para con Dios y atienden al mundo con diligencia. Pero quienes no lo hagan y vivan en la impiedad, verán denegado su retorno al cielo y comenzarán una migración ignominiosa e indigna de un espíritu santo, encarnados en cuerpos ajenos[23].

—Por lo que voy entendiendo a medida que avanza tu discurso, Trimegisto, me doy cuenta de que las almas en esta vida corren grave peligro en lo que respecta a sus esperanzas de inmortalidad futura.

—Evidentemente. Pues a algunas la inmortalidad les parece algo increíble, a otras un cuento y a otras, incluso, algo

[23] Sobre la transmigración, cf. *CH* X 7 y nota *ad loc.*

digno de burla. Pues en esta vida corporal muy dulce es el deleite que se consigue con las posesiones, tanto que retuerce al alma por el cuello[24] y ata al hombre a esa parte suya por la que es mortal, mientras la maldad, envidiosa de la inmortalidad, no le permite reconocer su parte divina.

La filosofía, saber de salvación

Es más, yo te profetizo que, después de nosotros, ya no ha de existir ningún amor puro por la filosofía[25], la que sólo consiste en el esfuerzo por conocer a Dios mediante la contemplación frecuente y la santa piedad. De hecho, ya hay entre nosotros muchos que la confunden con especulaciones de todo tipo.

—¿De qué modo pueden volver la filosofía incomprensible o confundirla con especulaciones?

13 —Pues de este modo, Asclepio; mezclando, en su taimado estudio, a la filosofía con disciplinas incomprensibles, como la aritmética, la música y la geometría; sin embargo, la filosofía pura, la que sólo está pendiente de la piedad para con Dios, únicamente deberá interesarse en las otras ciencias en la medida en que, a través de ellas, podamos maravillarnos de cómo el retorno de los astros a sus posiciones iniciales[26], sus estaciones fijadas de antemano y todos sus cambios están regulados por el número, y que, al conocer las dimensiones, las cualidades y las cantidades de la tierra, las de las profundidades del mar, las de la potencia del fuego y las actividades de la naturaleza de todos ellos, el hombre se vea llevado, por la admiración, a adorar y colmar de elogios el arte y la sabiduría

[24] Sobre la forma y el fondo, cf. *CH* I 19 y nota *ad loc.* (el cuerpo, castigo del alma).

[25] Sobre filosofía asociada a la piedad, cf. *CH* VI 5 y nota *ad loc.*; sobre el conocimiento de Dios a través de las maravillas del cosmos, cf. *CH* V 4 y nota *ad loc.*

[26] *Apocatastasis astrorum*, cf. *CH* III 4 y nota *ad loc.*

de Dios. Saber de música no consiste, por tanto, sino en conocer la distribución ordenada del conjunto del universo y cuál es el plan divino por el que se asignó un lugar a cada cosa; pues la ordenación que, en un plan artístico, reúne en un mismo conjunto las cosas singulares, completa un concierto muy dulce y verdadero que produce una música divina[27].

Los hombres que han de venir después de nosotros, en- 14
gañados, pues, por la astucia de los sofistas, se alejarán de la verdadera, pura y santa filosofía. De la filosofía no mancillada por ninguna malsana curiosidad de espíritu, que sólo consiste en honrar a Dios con una mente y un alma sencillas, reverenciar sus obras y dar gracias a la voluntad divina, la única completamente llena de bondad. Y con esto pongo punto final a este tratado.

Pasemos ahora al tema del aliento vital y cuestiones análogas.

SEGUNDA PARTE. NATURALEZA Y GÉNERO DE DIOSES. EL CULTO

1 *Primeros principios del cosmos. Dios*

En el principio existían Dios y *hýlē*[28] —'materia' en griego—; el aliento vital acompañaba a la materia, o mejor, estaba en la materia, pero no de la misma forma en que estaban en

---

[27] Que el movimiento de los astros produce música es una doctrina pitagórica; la cuenta Aristóteles *(De caelo* II 9, 290 b12) y la explica todavía mejor Cicerón («Sueño de Escipión», *Rep.* VI 18). Sobre la música en el *Asclepio,* cf. § 9 (las Musas) y § 38 (la música en el culto), en el resto de los *Hermetica,* cf. *CH* XVIII 1 y nota *ad loc.*

[28] *Fuit deus et hýlē,* porque «la materia es el receptáculo de todos los seres» (§ 17); la mejor explicación está en *SH* IX 1 (cf. nota *ad loc.).* Sobre la materia en el hermetismo, cf. también el § 4 del *Poimandres* y nota *ad loc.* Dios y la materia sin cualidad son los principios del universo para el estoicismo: Zenón *(SVF* I, fr. 85); Cleantes *(ibid.,* fr. 495) y Crisipo *(SVF* II, pág. 111 *passim).*

Dios el mismo aliento y los principios originarios del cosmos, pues aunque estas cosas no existieran de hecho, al no haber sido generadas todavía, existían al menos en lo que había de generarlas. Pues «no generadas» se dice tanto de las cosas que todavía no han nacido, como de las que carecen de la facultad de generar, es decir, de aquéllas de las que nada puede nacer. Por contra, cualquier ser que posea la facultad natural de generar, es capaz de hacerlo de hecho, es decir, puede dar origen a otra cosa, incluido el caso de que haya nacido de sí mismo[29] (es indudable que quien se genera a sí mismo puede fácilmente generar a aquéllos de los que todas las cosas nacen). En consecuencia, el Dios sempiterno, el Dios eterno, ni puede ni ha podido ser engendrado, es lo que es, lo que fue y lo que se-

[29] *Non nata (agennētá*, 'no generadas'), *ex se natus (autogénnētos*, 'nacido de sí mismo'). Nótese las sutiles distinciones del hermetismo: Dios es inengendrado en la medida en que se ha engendrado a sí mismo (cf. *CH* V 1 y XIV 3); la materia también es inengendrada, existe sin haber comenzado a existir, pero, a la vez, habiendo comenzado a existir (cf. *SH* IX 1 y la extraña demostración de *Asc.* 15), lo mismo que el cosmos (inmortal-siempre vivo, eterno a la vez que engendrado: una polémica que viene de PLATÓN, *Timeo* 28b; cf. *CH* VIII 2 y nota *ad loc.* y que se soluciona en *Asc.* 29: el cosmos es el receptáculo del tiempo). El carácter inengendrado-autoengendrado de Dios procede de la religión egipcia: único, oculto y autoengendrado son los tres rasgos esenciales del dios primordial en Egipto: Amón, Ra, Osiris, Tot y Ptah son autoengendrados y, por tanto, inengendrados, cf. BARUCQ, *Hymnes*, pág. 97 (Osiris); 122, 133, 157 (Ra); 188, 216, 257, 263, *passim* (Amón); 352 (Tot) y 391, 394 (Ptah); p. ej., el *Himno a Amón, dios tebano (ibid.*, himno 72): Amón es el «divino dios que accedió a la existencia por sí mismo», «aquel que modeló por sí mismo su huevo», «aquél sin padre ni madre». En el caso de Atum hay un juego de palabras: las consonantes de su nombre son las mismas que las del verbo *tmm* ('estar completo'), de modo que Atum es el dios que «se ha completado a sí mismo» creándose primero y creando después el mundo, masturbándose, puesto que estaba solo (cf. DAUMAS, *Dieux*, págs. 24-26, y los *Textos de las pirámides*, 1248a/d (*ap.* MORENZ, *Rel. égyp.*, pág. 215]).

rá siempre. Tal es la naturaleza de Dios, que procede por entero de sí misma.

La materia (el problema del mal)

Por su parte, la *hýlē* —'naturaleza material'— y el aliento vital, aunque aparecen como inengendrados desde el principio, poseen, sin embargo, en sí mismos tanto el poder de nacer como la posibilidad de procrear. En efecto, el principio de la fecundidad es una cualidad de la materia, pues posee en sí misma el poder y la capacidad natural de concebir y dar a luz, de manera que es capaz de generar por sí misma, sin intervención ajena en la concepción[30].

Por contra, aquellos seres que precisan de la unión con el otro sexo para concebir, por fuerza han de estar separados, de modo que este espacio que contiene al cosmos, comprendidos todos los seres que hay en él, este espacio, digo, ha de ser necesariamente inengendrado y poseer en sí mismo la capacidad de ambos sexos. Llamo espacio al lugar en el que están todas las cosas, pues no podrían existir de faltar el lugar que las contiene (ninguna cosa existiría si no tuviera reservado un lugar en el espacio) ni podrían discernirse cualidades, cantidades, posiciones y actividades de cosas que no estuvieran en ningún lugar. En esto reside, por tanto, la capacidad de la materia, que aun siendo inengendrada, contiene en sí misma la facultad de generar todas las cosas, ofreciéndoles unos fecundísimos senos para su concepción. En pocas palabras, toda la cualidad de la materia se cifra en ser capaz de generar aun no habiendo sido generada[31]. Pero si su cualidad propia es dar a luz, también puede alumbrar el mal[32].

---

[30] Sobre la materia fecunda, cf. *SH* IX y nota *ad loc.*

[31] El espacio es la materia-receptáculo de PLATÓN (*Timeo* 50d, 52b), la nodriza de todos los seres (*ibid.*, 49a); el hermafroditismo es un rasgo egipcio: «Isis es la madre del mundo y tiene una naturaleza hermafrodita»

16 Hasta este momento, Asclepio y Amón, todavía no me he referido a una cuestión que podríamos formular, tal como hacen muchos, del siguiente modo: «¿Por qué no ataja, Dios, el mal y lo aleja de la naturaleza de las cosas?» y que no merece respuesta alguna. Sin embargo, en atención a vosotros voy a proseguir y os explicaré esta cuestión. Dicen, pues, algunos, que Dios debería de haber librado por completo al mundo del mal, pero que, por el contrario, se encuentra tan imbricado en él que parece un miembro suyo. Al decir esto no tienen en cuenta que el Dios supremo no sólo lo previó de antemano sino que tomó medidas al respecto al proveer a las mentes de los hombres de pensamiento, ciencia y entendimiento, pues gracias a estas facultades que nos hacen superiores a los demás seres vivos, y con ellas solas, podemos evitar los engaños, la perfidia y los vicios de la maldad; aquél que es capaz de rehuir estas cosas por su solo aspecto antes de verse implicado en ellas, ese hombre podemos decir que está fortificado por la sabiduría y la prudencia divinas, porque el fundamento de cualquier ciencia reside en la suma bondad de Dios.

El pneûma

Por el aliento vital, son suministrados y vivificados todos los seres del cosmos, de acuerdo con las órdenes del Dios supremo al que obedece como su órgano o instrumento que es. Pero ya es suficiente por lo que respecta a este tema.

(PLUTARCO, *Isis* 43), «Isis es lo femenino de la naturaleza, la que contiene todo, la nodriza de Platón» *(ibid.,* 53).

[32] Sobre el mal, cf. *CH* VI 4 y nota *ad loc.;* en el hermetismo el mal ontológico es el cambio y la multiplicidad (cf. *CH* VI 2), mientras que el mal moral es la ignorancia (cf. *Asc.* 13 y 22).

Los tres principios

El Dios denominado supremo, perceptible sólo para la inteligencia, es el guía y gobernalle de este dios sensible que envuelve en su interior todo lugar, toda la sustancia de las cosas, toda la materia de lo que nace y se reproduce, todo, en suma, cualquiera que sea su cualidad o dimensión.

A través del aliento vital son puestas en movimiento y 17
dirigidas todas las especies que hay en el cosmos según la naturaleza que Dios asignó a cada una.

En tercer lugar, la *hýlē* —'materia'— es el receptáculo de todos los seres, de sus cambios y de su multiplicidad. Y todo está gobernado por Dios que asigna a cada ser lo que necesita y lo llena todo con el aliento vital, insuflado de acuerdo con la naturaleza de cada uno.

Lo material y lo inteligible

La cavidad redonda del cosmos, por su cualidad y forma de esfera, no es visible en su totalidad; pues, si te sitúas, por hipótesis, en cualquier lugar de su parte superior y miras hacia abajo, no puedes distinguir lo que hay en el fondo. Por eso algunos le atribuyen las dimensiones y las características del espacio, pero esta visibilidad parcial no es más que una ilusión, pues la esfera aparece como decorada por las formas esculpidas en ella como imágenes de las ideas, mientras que, en realidad, es en sí misma invisible desde cualquier punto de vista. Por eso, a su fondo, si es que existe [parte] o lugar en la esfera, se le denomina en griego *Hắidēs*, de *ideîn* 'ver', pues el fondo de la esfera es in-visible —también se denomina 'ideas' a las formas, en la medida en que son visibles— en griego, pues, *Hắidēs*, in-visible y en latín Infierno, porque está en el fondo de la esfera[33]. Estos son los principios funda-

[33] Aquí parece aludirse a dos cosas distintas: por un lado, a la existencia de un hemisferio inferior, reposo de los muertos, y, por otro, a la

mentales, primigenios y como capitales y originarios de todas las cosas, pues todo existe en ellos, por ellos o a partir de ellos.

---

doctrina astrológica de los doce lugares. Para empezar, se habla del fondo *(Imum)* de la esfera; el fondo de una esfera es el centro, pero aquí parece referirse al hemisferio inferior, el *hypógeion* de la astrología caldeo-egipcia, es decir, el lugar de reposo de los muertos donde se reunía la asamblea de las sombras (cf. Cumont, *Symbolisme*, pág. 35); esta concepción aparece en su forma más rudimentaria en un instrumento de adivinación astrológica conocido como Círculo de Petosiris que reproduce la esfera del cosmos dividida en dos hemisferios (cf. Bouché-Leclercq, *L'Astrologie grecque*, pág. 588, figuras 44 y 45). Estrechamente ligada a esta doctrina de las dos mitades opuestas del mundo, aparece en la helenística la doctrina de los doce lugares, probablemente de origen hermético (cf. Bouché-Leclercq, *op. cit.*, pág. 271, y *Liber hermetis*, cap. XIV [Gundel, *Neue astr.*, pág. 32]): la esfera celeste aparece rodeada de los doce signos del Zodíaco, de entre los cuales hay cuatro fundamentales: Aries, Libra, Cáncer y Capricornio; Aries (el centro del cielo) y Libra (centro del hemisferio inferior) son los extremos de una línea vertical que divide la esfera celeste en hemisferio occidental y hemisferio oriental; Cáncer y Capricornio son los extremos de otra línea horizontal que constituye los hemisferios inferior y superior: el superior es el viaje diurno del sol, desde Cáncer *(hōroskópos* del mundo, Oriente, puerta del Hades) a Capricornio *(Dýsis*, Occidente), el inferior es el viaje nocturno del sol. Este último permanece invisible a los hombres y la etimología que propone el *Asclepio* para el Hades (de *ideîn*, 'ver'), parece lógica *(aeidḗs*, 'que no se ve'). De hecho, ya aparece en Platón *(Fedón* 80d, 81d; *Gorgias* 493b y *Cratilo* 404b). Y lo mismo cabe decir de la etimología de Infierno (hemisferio inferior). Sin embargo, no hay que olvidar que para el hermetismo, incluido el *Asclepio*, el Infierno o Hades como lugar de castigo está en la atmósfera (cf. *Asc.* 28 y *SH* XXIV 1 y notas a ambos) y no en el hemisferio inferior. De modo que en los *Hermetica* nos encontramos con una mezcla incongruente de astrología (la doctrina de que las almas ascienden por Cáncer y descienden por Capricornio) y otras dos creencias: la de que la atmósfera es la morada de las almas (cf. *SH* XXIV 1), convertida ahora en lugar de paso y, en fin, la doctrina de la inmortalidad astral. Es decir, lo mismo que podríamos reprocharle al estoicismo, a Numenio, a Plutarco, a Porfirio o a Macrobio. En definitiva, el hermetismo, y el *Asclepio* en particular, son testimonio de que la creencia en un Hades donde no pueden penetrar ni los pasos ni las miradas de los hom-

—Y todo esto de lo que hablas, Trimegisto, ¿qué es? 18

—La substancia de todas las especies que hay en el cosmos y de cada una en particular, es, por así decir, material[34], pues la materia nutre los cuerpos y el aliento las almas[35]. Sin embargo, el pensamiento, ese don celestial del que sólo los hombres disfrutan —y no todos, sino sólo los pocos cuya mente está preparada para recibir tan gran privilegio; pues tal como el sol ilumina al cosmos, así ilumina el pensamiento a la mente humana[36] y de un modo más duradero, porque, en el caso del sol, todo lo que ilumina se ve privado de su luz cuando sobreviene la noche por la interposición de la tierra y la luna—, el pensamiento, en cambio, una vez se ha unido al alma humana, conforma con ella una sola sustancia trabada por una ligazón bien ajustada, de modo que las almas de esta naturaleza nunca se ven entorpeci-

---

bres, el lugar de la asamblea de las sombras, sigue latiendo en el fondo de la doctrina victoriosa de la inmortalidad astral, de manera que la atmósfera se convierte en un lugar que ya no está abajo pero que se sigue denominado Infierno (sobre esta cuestión, cf. Cumont, *Symbolisme*, caps. I [«Les deux hémisphères»] y II [«L'atmosphère séjour des âmes»]). El mismo Apuleyo da ciertos detalles en su *Metamorfosis* (XI 6 y 23) que remontan a la concepción original de los Infiernos: «Cuando, llegado al fin de tu existencia, bajes a los Infiernos, también allí en el hemisferio subterráneo...», «Llegué a las fronteras de la muerte, pisé el umbral de Prosérpina... en plena noche ví el Sol que brillaba en todo su esplendor, me acerqué a los dioses del infierno..» (Rubio). Ver el sol de noche en el hemisferio inferior es un tópico de los Himnos a Amón-Ra (cf., p. ej. Barucq, pág. 160).

[34] 'Material' traduce *mundana (hylikḗ* o *kosmikḗ)*; tal vez mejor 'cósmica' (materia materializada y *pneûma* son principios internos al cosmos), por oposición al *Noûs* supracósmico (don celestial); o incluso 'sensible' (materia + *pneûma)* por oposición a 'inteligible' *(noûs)*.

[35] Cf. nota al § 6.

[36] Para esta metáfora de la luz, cf. §§ 29, 32 y 41. La misma imagen en *CH* X 4 (y nota *ad loc.*).

das por los errores de las tinieblas. Por eso se ha dicho, muy justamente, que el alma de los dioses es pensamiento[37], aunque yo precisaría que no la de todos sino sólo la de los más grandes y principales.

2 Los géneros de dioses. Dioses inteligibles y sensibles

19 —¿A qué dioses denominas principios de las cosas y fundamentos de lo primordial?

—Grandes son los secretos que voy a revelarte, por eso, antes de comenzar, ruego al cielo que me permita descubrirte estos misterios divinos.

Hay muchos géneros de dioses, de entre ellos, unos son inteligibles y otros sensibles. 'Inteligibles' no significa que sean inaccesibles a nuestra cognición, de hecho, los conocemos mejor que a los denominados sensibles; mi exposición te lo mostrará a fondo, y si atiendes, podrás verlo con claridad. Pues esta doctrina sublime, demasiado divina para no sobrepasar fácilmente los esfuerzos de la mente humana, si no la recibes con la máxima atención confiando tus oídos a las palabras del que habla, te pasará volando y seguirá su curso, o, aún más, refluirá sobre sí y volverá a mezclarse con los líquidos de su fuente.

Existen, en primer lugar, los dioses príncipes de todas las especies (de dioses); tras ellos vienen los dioses que tienen un príncipe de su esencia, éstos son sensibles, hechos a semejanza de su doble origen, y se dedican a producir todas las cosas en el mundo sensible, unos a través de los otros y cada uno alumbrando a su obra. Júpiter es el usiarca del cielo —sea lo que sea lo que se designe con este nombre—,

---

[37] Como explica muy bien FILÓN *(Opif.* 73): «Hay seres que sólo tienen comunión con la virtud y no participan en modo alguno del vicio; se trata de los astros, unos vivientes intelectivos, o mejor, unos intelectos virtuosos totalmente incapaces del mal» (cf. MONTSERRAT, pág. 94).

pues por medio de él dispensa Júpiter la vida a todos los seres. La Luz es el usiarca del sol, pues el bien de la luz se difunde sobre nosotros a través del disco solar[38]. Los Treinta y Seis, los llamados Horóscopos[39], es decir, los astros siempre fijos en el mismo lugar, tienen por usiarca o príncipe al llamado Omniforme o Pantomorfo[40], que procura, a su través, formas diversas a los diversos tipos. Las llamadas Siete Esferas, tienen por usiarcas, es decir, por príncipes de sí[41], a la Fortuna y al Destino, por cuyo medio, todas las cosas, diversificadas en un movimiento perpetuo, cambian según ley natural y disposición inalterable.

El órgano o instrumento de todos estos dioses es el aire, por cuyo medio son hechas todas las cosas, su usiarca es el segundo [...] a las cosas (in)mortales las mortales y, a éstas, sus semejantes; de este modo [todas las cosas, próximas entre sí, están entrelazadas unas con otras en una correspondencia que se extiende] desde lo más profundo hasta lo más elevado. [Pero...] las cosas mortales están ligadas a las inmortales y las sensibles a las inteligibles. Además, el conjunto del universo obedece al gobernador supremo, el señor, de modo que no es muchas cosas sino sólo una; en efecto, todas las cosas penden y manan de lo uno, pues si consideradas por separado da la impresión de que son innumerables, en su conjunto, no son

---

38 Sobre el disco solar, cf. *CH* XVI 5 ss. y Apéndice I.

39 Son los decanos; cf. *SH* VI y Apéndice II.

40 El Zodíaco; cf. el § 35 («cuantos momentos hay en el período de revolución del dios denominado Pantomorfo») y nota *ad loc.*

41 Obsérvese el juego de palabras con el término *usiarca (ousiárchēs:* 'principio', 'poder', 'príncipe de la esencia'): 'príncipes de todas las especies' *(princeps specierum);* 'que tienen un príncipe de su esencia' *(quorum est princeps ousías);* 'Júpiter es el usiarca' *(ousiárchēs);* 'tienen por usiarca o príncipe al llamado Pantomorfo' *(Pantomorfo horum ousiárchēs vel princeps est);* 'tienen por usiarcas, es decir, por príncipes de sí' *(ousiárchēs, id est sui principes).*

sino una sola cosa, o mejor, dos: aquello de lo que están hechas todas las cosas y aquél que las ha hecho, es decir, la materia que las constituye y la voluntad de Dios, por cuyo mandato son engendradas de tantas formas distintas[42].

El Dios supremo: denominación y bisexualidad

20 —¿Puedes explicarme esta doctrina, Trimegisto?

—Mira, Asclepio, Dios, el padre y señor de todas las cosas, o cualquier otra denominación más santa y más piadosa que los hombres le atribuyan, pues si le atribuimos un nombre para entendernos entre nosotros, ello nos obliga a que sea sagrado (a pesar de que, en consideración de tan eminente majestad divina, ningún nombre pueda hacerle justicia. Pues si la palabra humana es esto —un sonido producido por la percusión del aire con el aliento y emitido con el fin de expresar cualquier intención o pensamiento concebido en la mente a partir de los sentidos; un nombre, cuya sustancia, compuesta de pocas sílabas, está enteramente determinada y circunscrita de modo que posibilite la

[42] Lista de dioses inteligibles y sensibles. Según Scott (III, págs. 107 ss.) son los siguientes (Región - Dios sensible – Usiarca/dios inteligible): Esfera exterior - Ouranos - Zeus (¿Hípatos?); Esfera de las estrellas fijas - Decanos - Pantomorfo; Esferas planetarias - Planetas - Destino; Atmósfera - ¿? - Zeus (¿Neatos?); Tierra y mar - ¿? - Zeus Ctonio. Los dos últimos proceden del § 27, que parece la continuación de la lista. Como se ve, Scott, elimina 'por inconsistente' la referencia a la Luz - Sol. Según él la lista procede directa o indirectamente de una fuente estoica y postula el *Perì theôn* o el *Perì kósmou* de Posidonio. Sin embargo, también las referencias a Zeus son 'inconsistentes', y, sin ellas, hay elementos que nos remiten a alguna fuente egipcia: la especulación sobre *ousiárchēs* (cf. las referencias al dios primordial egipcio, que es *archḗ tēs ousías, ousiopátōr, noētárchēs* y *prooúsios*, en Jámblico, *Myst.* VIII 2-3); la importancia dada al sol, al disco solar (Ra), situado antes que las mismas estrellas (decanos); la misma referencia a los decanos y, probablemente, la idea de la división regional pormenorizada del cosmos. Todo ello procede de Egipto, aunque mezclado, sin duda, como dice Scott, con 'alguna fuente estoica'.

necesaria comunicación entre los interlocutores—, y si también el nombre de Dios está compuesto de sensación, aliento y aire y todo lo que ellos comportan, transmiten o producen, entonces, Asclepio, ¿qué esperanza podemos albergar de que el creador de toda majestad, el padre y señor de todas las cosas, pueda ser denominado con un solo nombre ni aun compuesto de muchos? Por eso, Dios, siendo a la vez uno y todo, o no tiene nombre o los tiene todos, de modo que o denominamos a todas las cosas con su nombre, o le atribuimos a él los nombres de todas las cosas). Dios, pues, único a la vez que todo, completamente henchido con el poder generador de ambos sexos, permanentemente embarazado de su propia voluntad, da a luz eternamente aquello que quiere procrear; pues su voluntad es toda bondad, una bondad que se difunde entre todas las cosas, nacida naturalmente de su divinidad, para que todos los seres conserven su identidad, actual y pretérita y proporcionen a los seres futuros la capacidad de reproducirse. De este modo te sea transmitida, Asclepio, la doctrina sobre el porqué y el cómo son hechas todas las cosas.

—¿He oído bien, Trimegisto, que Dios es bisexual?[43]. 21

Excursus. El sexo, misterio divino

—Sí, Asclepio, y no sólo Dios, sino todos los seres, animados o inanimados. Y no puede haber ningún ser infecundo, porque si priváramos de su fecundidad a los seres que existen en este momento no podrían preservar su identidad en lo sucesivo [pues afirmo que es propio de la naturaleza sentir y engendrar y que el cosmos contiene esta naturaleza y conserva todos los seres engendrados]. En efecto, ambos sexos están

[43] Desde aquí y hasta el § 29, véase en anexo la traducción del texto copto paralelo (*NH* VI 8, 65, 14-78, 43); en las notas que siguen se señalan las principales discrepancias.

llenos de fuerza procreadora y la conjunción de ambos, o mejor su unión, correctamente denominada Cupido o Venus, o los dos, es un misterio que no podemos comprender.

Conserva esto en tu mente como algo que sobrepasa en verdad y evidencia a cualquier otra cosa: el señor de toda la naturaleza, Dios, ha inventado y asignado a todos los seres el misterio de la eterna procreación, un misterio al que son innatos el afecto, el júbilo, la alegría, el deseo y el amor divino. Y tendría que subrayar cuál es el poder y la necesidad de este misterio si no lo supieseis de sobra cada uno de vosotros con sólo considerar vuestros más íntimos sentimientos. Fíjate en ese momento supremo al que llegamos por el continuo frotamiento, observad cómo vierte cada naturaleza su semilla en la otra y como se la arrebatan ávidamente entre sí y la esconden en su interior, ese momento en el que, tras la común unión, las hembras se apropian de la energía de los machos y éstos se fatigan en languidez femenina. Pues bien, el acto de este misterio, algo tan dulce y necesario, ha de consumarse en el secreto para que no se avergüence del acto sexual la divinidad de ambas naturalezas, a causa de las burlas del populacho ignorante o, lo que es más grave, con las miradas de los hombres impíos.

Los dioses terrenales. Carácter divino del hombre

22 No son muy abundantes, en efecto, los hombres piadosos, tan pocos, que podrían contarse a todos los que hay en el mundo. Por el contrario, la maldad abunda en la mayoría por falta de sabiduría y de conocimiento[44] de todo lo real, pues para rechazar y poner remedio a todo el vicio del mundo es preciso llegar a comprender el plan divino que ha diseñado todas las cosas. Por eso, cuando persis-

[44] Sabiduría y conocimiento *(prudentia* y *scientia);* la terminología varía a lo largo del parágrafo: *ratio, disciplina; prudentia, disciplina; disciplina, intelectus; ratio, disciplina.* En el texto copto, y en todos los casos, *epistḗmē* y *gnôsis*.

ten incólumes el desconocimiento y la ignorancia, el mal se restablece y vulnera al alma con vicios incurables que la infectan y corrompen; y el único remedio total, para esta alma como inflada por un veneno, reside en la ciencia y el conocimiento.

Aunque sólo sea para conocimiento de estos pocos hombres, vale la pena proseguir y completar esta exposición sobre el porqué la divinidad sólo hizo partícipes a los hombres de su entendimiento y su ciencia. Atiende, pues.

Cuando Dios, padre y señor, hubo creado a los hombres, tras los dioses, combinando en igual proporción la parte material y corruptible con la divina, ocurrió que los vicios de la materia, una vez unidos a los cuerpos, permanecieron en ellos, junto con los que son el resultado de nuestra necesidad de alimentos y víveres, común a los demás seres vivos; pues es inevitable que, por medio de los alimentos, se asienten en el alma humana las apetencias del deseo y todos los otros vicios[45].

Los dioses, por su parte, fueron modelados de la parte más límpida de la materia y no necesitan para nada del auxilio de la razón y de la ciencia[46]; pues, aunque la inmortalidad y el vigor de una eterna juventud hagan en ellos el papel de sabiduría y ciencia, Dios, para que no se viesen enajenados de ellos y se mantuviese la unidad de su plan, instituyó para ellos, como

[45] Es la tesis de PORFIRIO (*Sobre la abstinencia* I 33-34): «Hay que abstenerse... de ciertos alimentos que, por su propia índole, pueden despertar las pasiones en nuestra alma», pues «'drogas'... no son sólo los preparados de la medicina, sino también las comidas y bebidas que se toman cada día por nuestra necesidad de manutención, pues el elemento letal que de éstas se transfiere al alma es mucho más peligroso que el que se desprende de los venenos para la destrucción del cuerpo»; en definitiva, porque «un cuerpo gordo... contamina al alma, pues la hace corpórea y la arrastra hacia lo extraño» (*ibid.*, IV 20).

[46] Comp. con PLATÓN, *Timeo* 40a: «En cuanto a la especie divina, Dios modeló de fuego su estructura en su mayor parte... y situó en su parte más poderosa una sabiduría (*phrónēsis*) capaz de seguir el orden del Todo» (RIVAUD).

ciencia y conocimiento, el orden de la necesidad en forma de ley eterna. Y, al mismo tiempo, distinguió al hombre, el único entre los seres vivos, con el don exclusivo de la razón y la ciencia, para que, por medio de ellas, pudiese rechazar y expulsar los vicios corporales y tender hacia la esperanza y la voluntad de inmortalidad. En pocas palabras, Dios modeló al hombre con ambas naturalezas, la divina y la mortal, para que fuera bueno y pudiese alcanzar la inmortalidad. Un hombre así constituido es, por decreto de la voluntad divina, superior tanto a los dioses[47], sólo constituidos de naturaleza inmortal, como a los demás mortales. Por eso, el hombre, unido a los dioses por lazos de parentesco, los venera con piedad y santa mente, mientras que éstos, a su vez, cuidan y velan por todo lo que concierne a los hombres con afectuoso cariño.

23 Naturalmente me refiero a esos pocos hombres dotados de una mente piadosa; de los pervertidos, en verdad, no debemos ni hablar, no sea que este santísimo discurso se vea mancillado con su presencia.

Ya que el mismo discurso nos ha llevado a hablar del parentesco y la comunidad que liga a los hombres con los dioses, conoce ahora, Asclepio, el poder y la fuerza del hombre.

El hombre, artífice de dioses

Así como el señor y padre, o lo que es más elevado, Dios, es el creador de los dioses celestes, del mismo modo el hombre es artífice de los dioses que habitan en los templos, felices con la proximidad humana; de modo que el hombre no sólo es alumbrado sino que alumbra, no sólo se proyecta hacia Dios sino que también proyecta dioses. ¿Estás asombrado, Asclepio, o no te lo crees, como la mayoría?

—No, Trimegisto, lo que estoy es confundido; pero creo libremente en tus palabras y considero que el hombre,

---

[47] Cf. *Asc.* 6 y nota *ad loc.*

al haber alcanzado un destino tan maravilloso, debe ser completamente feliz.

—En efecto, Asclepio, el hombre es verdaderamente digno de admiración y más eminente que cualquier otro ser. Porque si nos referimos al género de los dioses, es evidente y reconocido por todos, que están constituidos de la parte más pura de la materia y que casi sólo se manifiestan en forma de cabeza pero no con los otros miembros; sin embargo, las figuras de los dioses producidas por el hombre, están modeladas de ambas naturalezas, de la divina, más pura y enteramente digna de un dios, y de aquélla de la que el hombre dispone, a saber, la materia con la que han sido modeladas; además estas figuras no se reducen sólo a la cabeza sino que están modeladas con el cuerpo entero con todos sus miembros. Por tanto, la humanidad, en el recuerdo de su naturaleza y origen, persevera en su ser imitando a la divinidad, pues del mismo modo que el padre y señor creó a los dioses eternos para que fuesen similares a él, así el hombre modela a sus dioses a semejanza de sus propios rasgos faciales.

—¿Te refieres a las estatuas, oh Trimegisto? 24

—A las estatuas, Asclepio. ¿Te das cuenta hasta qué punto te cuesta creer a ti también? Porque éstas son estatuas animadas, dotadas de pensamiento y llenas de aliento vital y capaces de hacer gran cantidad de cosas de todo tipo; unas estatuas que conocen de antemano el porvenir y nos lo predicen por la suerte, la adivinación, los sueños y muchos otros métodos, que producen las enfermedades a los hombres y las curan y que nos inspiran alegría o tristeza de acuerdo con nuestros méritos[48].

---

[48] El texto copto se entiende mejor (*NH* VI 69, 29): «—Ay Asclepio, eres tú el que habla de 'estatuas'; no puedes creer en mis palabras si denominas ¡estatuas! a unos seres que tienen alma y aliento y que hacen tan grandes milagros; ¡llamas 'estatuas' a quienes nos predicen el porvenir y producen enfermedades y calamidades!». Sobre la cuestión, cf. *Asc.* 27 y notas *ad loc.*

3 *Profecía: muerte y regeneración del cosmos*[49]

¿Acaso ignoras, Asclepio, que Egipto es la imagen del cielo, o lo que es más exacto, la proyección y descenso aquí abajo de todo lo que es gobernado y pues-

[49] En general, la profecía presenta claros rasgos comunes con los apocalipsis o predicciones egipcias, p. ej. con el *Apocalipsis de Neferty* (XII Dinastía, 2000 a. C.) que «describía, entremezclándolos, la anarquía social, las invasiones bárbaras, el desorden de los astros, los vientos y las aguas. Este texto y algunos otros identificaban el advenimiento del rey con una reordenación del Cosmos ligada al triunfo de *Maât* (Hija de Ra, la armonía que él introdujo en la creación)» (Yoyotte, *Pens. Egip.*, págs. 18-19). Y este tipo de documentos son coherentes con la concepción egipcia del Cosmos, pues, como dice Derchain: «...existe una profunda diferencia entre las concepciones modernas y la egipcia. Nosotros no estamos obsesionados por la inminencia de la destrucción... mientras que el egipcio dedica todos sus esfuerzos a la conservación. La creación es para él un milagro en medio de lo increado que la envuelve... alrededor del ser subsiste una inmensidad de no ser que amenaza continuamente con invadirlo y que sólo se mantiene bajo control por la acción humana de los ritos... la civilización egipcia vivía bajo la angustia de la invasión del caos... los templos eran de piedra mientras que las casas seguían haciéndose de adobe» (*Rel. egip.*, pág. 103). De hecho, para los egipcios, la naturaleza vuelve a nacer, como la 'primera vez', cada día a partir de cero; es el dios Sol que emerge cada día del Nun, el océano primordial, y arrastra con él el orden cósmico; de modo que siguen existiendo las regiones privadas del orden (como el mismo Nun o la oscuridad) y se expresa en el combate incesante entre el dios Sol y el equipaje de su barca contra la serpiente Apofis (cf. Barucq, himnos 26, 34, 35, 45, 48 [al Sol] y 69, 71, 82 [a Amón-Ra]). La amenaza del fin del cosmos, del orden, de la justicia, de la moral, pende siempre, como la espada de Damocles, sobre la cabeza del egipcio. El mismo Hermes-Tot está ligado al restablecimiento cotidiano de la *Maât*: por un lado es uno de los ocupantes de la barca solar que lucha cada día contra Apofis (cf. Barucq, págs. 163, 178) y, por otro, Tot es «Señor de la Maât», del orden del Cosmos que debe hacer triunfar (*ibid.*, himno 141). En las notas que siguen se indican algunos paralelismos con las *Apocalipsis* egipcias. Para un estudio de conjunto, cf. Mahé II, págs. 73 ss., que cita las *Admoniciones de Ipuur* (Primer período de transición; dinastías VII-X, 2190-2052 a. C.); el *Apocalipsis de Neferty* antes citado y

to en movimiento en el cielo?[50]. De hecho, si hemos de decir la verdad, nuestra tierra es el templo del cosmos entero[51]. Pero, como es conveniente que los hombres prudentes conozcan de antemano el porvenir, no es lícito que ignoréis

---

El oráculo del alfarero (s. II a.C.), probablemente cercano en el tiempo al original griego del *Asclepio* y coincidente en los temas: huida de los dioses, invasión extranjera, omnipresencia de la muerte, desertización de Egipto, crímenes abominables, inversión de valores, perturbación del universo, y, al fin, restauración del orden. Hasta el punto de que DUNAND, en su comentario del *Oráculo*, llega a afirmar que el autor del *Asclepio* ha tomado de él «no sólo los temas esenciales... sino incluso algunas formulaciones características» *(Apocalyptique*, pág. 58-59). La relación entre esta profecía y la astrología ha sido estudiada por FESTUGIÈRE *(Rév.*, II, pág. 23,1), que hace una completa relación de paralelismos entre *Asc.* 24-26 y los textos del *Catálogo de códices astrológicos griegos*. La influencia de la profecía es patente en la alquimia helenística, cf. *AH* 7 *(ap* ZÓSIMO, *Cuenta final* 7 en FESTUGIÈRE, *Rév.*, I, pág. 227). Y en el Renacimiento: BRUNO la transcribe literalmente al final de su *Expulsión de la Bestia triunfante*, como testimonio y apoyo para su reforma moral (LIAÑO, pág. 215).

[50] En copto, «la morada del cielo y de todas las potencias celestes» *(NH* VI 70,1), que se acerca más al sentido del *Kórē kósmou*: Isis y Osiris, «tras aprender de Hermes que el creador ordenó a las cosas de abajo estar en simpatía con las de arriba, instituyeron en la tierra las funciones sagradas como exacta prolongación de los misterios divinos» *(SH* XXIII 68).

[51] Si entre los egipcios «el templo era una verdadera representación mística de Egipto y del cosmos» (DERCHAIN, *Rel. egip.*, pág. 107) y «Egipto es la sede de los templos y los santuarios» *(Asc.* 24), entonces «Egipto es el templo del cosmos entero». De hecho, el templo egipcio estaba concebido como una imagen del cielo, tal como se lee en el vestíbulo del templo de Horus en Edfú: «El que penetra en el templo, entra en el cielo» (cf. MAHÉ, II, pág. 95); el mismo templo de Karnak es una representación del recorrido diurno del Sol y los templos de la Baja Época simbolizan, en su construcción, al universo (cf. DERCHAIN, *Rel. egip.*, pág. 133). Y en los templos se realizan los ritos que aseguran el orden cósmico: «el rito es la prueba visible de que el orden del universo es racional y esta prueba es necesaria para asegurar el buen funcionamiento de la realidad conforme a la razón» (DERCHAIN, *ibid.*, pág. 143).

esto: un tiempo ha de venir en que parecerá que los egipcios han sido fieles en vano a la divinidad, que su piadosa mente, su atenta devoción y toda su santa veneración se revele como ineficaz y estéril[52]. Un tiempo ha de venir en que los dioses retornen con premura de la tierra al cielo y dejen abandonado a Egipto; un país que fue sede de prácticas religiosas se verá despojado de los dioses y ya nunca gozará de su presencia; pues los extranjeros asolarán este país[53] y esta tierra mostrando desprecio por la religión y, lo que es más grave, prohibiendo, con presuntas leyes y bajo penas prescritas, toda práctica religiosa, devoción o culto a los dioses, esta sagrada tierra, sede de santuarios y de templos, se cubrirá entonces de tumbas y de cadáveres[54].

---

[52] Para S. AGUSTÍN (cf. *Civitas Dei*, 8.23) se trata del triunfo del cristianismo y la abolición de la idolatría.

[53] Como en el § 32 (el escita, el indio o cualquier otro vecino bárbaro). Es un lugar común en las Apocalipsis egipcias: «El país rojo se ha extendido en este país, las ciudades están en ruinas, el extranjero venido de fuera ha entrado en Egipto» *(Admoniciones de Ipuur*, en MAHÉ, II, pág. 231); «Un pájaro de origen extranjero pondrá sus huevos en la marisma del Delta... Beduinos recorren el país, los enemigos han hecho su aparición por el Este, los asiáticos descienden hacia Egipto» *(Apocalipsis de Neferty*, MAHÉ, *id.)*. SCOTT (I, págs. 65 ss.) especula sobre el tema y concluye que se trata de la invasión de Egipto por parte del Reino de Palmira (s. III a. C.).

[54] En copto: «De estar lleno de templos, pasará a llenarse de tumbas, de estar henchido de dioses, a rebosar de cadáveres» *(NH* VI8 70, 33). Para S. AGUSTÍN, las tumbas son las lápidas y los cadáveres los mártires cristianos *(Ciudad de Dios* 8, 26: *Quod memoriae martyrum nostrorum templis eorum delubrisque succederent)*. Pero eso no tiene sentido: desde el punto de vista de la religión egipcia, cuyos templos son tumbas, no se puede deplorar la existencia de monumentos funerarios. De hecho, la oposición templo - tumba sí que es propia del cristianismo, gnóstico o no, cf., p. ej., las *Enseñanzas de Silvano*, uno de los escritos gnósticos de Nag Hammadi *(NH* VII4 106, 9): «Eras un templo pero te has convertido en una tumba. Cesa de ser una tumba y conviértete, de nuevo, en un templo

¡Ay Egipto, Egipto!, de tu religión sólo sobrevivirán fábulas y éstas increíbles para tus descendientes, las palabras que cuentan tus piadosos hechos sólo permanecerán grabadas en las piedras; tu tierra se verá invadida por el escita, el indio o cualquier otro vecino bárbaro. Los dioses volverán al cielo, los hombres, abandonados, morirán en su totalidad y entonces, oh Egipto, privado de dioses y de hombres, te convertirás en un desierto.

A ti me dirijo, santísimo río, a ti te anuncio los hechos futuros. Una avenida de sangre te llenará hasta las orillas y te desbordará, y no sólo tus divinas aguas, sino todas se verán profanadas por la sangre y desbordadas[55]. El número de muertos superará en mucho al de vivos, y al superviviente sólo por su idioma se le reconocerá como egipcio, porque por sus actos parecerá diferente.

¿Por qué lloras, Asclepio? Egipto ha de verse sometido a algo más grave y mucho peor que estas cosas, peores calamidades han de mancillarlo todavía. Egipto, el en otro tiempo santo y bien amado de la divinidad, la única fundación de los dioses sobre la tierra por su piedad, maestra de santidad y devoción, se convertirá en modelo de la ⟨im⟩piedad más extremada[56]. Y entonces, el cosmos, ya no será al-

---

para que la honradez y la divinidad puedan residir en tu interior» (cf. Robinson, pág. 356).

[55] Como en las *Admoniciones de Ipuur:* «Así es, la crecida no es sino de sangre, cualquiera que la bebe, la rechaza como hombre, porque es de agua de lo que está sediento» (Mahé, II, pág. 235).

[56] ⟨Im⟩piedad: en la edición de Nock-Fest. (328, 15) se lee *crudelitas;* pero el texto copto impone *credulitas*, que, por el contexto, parece lógico corregir en *incredulitas*.

Acaba aquí el preludio de la Profecía: Egipto, que era imagen del cielo y templo del cosmos, se ha convertido en modelo de impiedad. Comienza el primer movimiento, el caos. Primero el caos moral: desprecio del cosmos y desprecio de Dios, faltando el hombre a las dos tareas para

go digno de admiración ni de reverencia para unos hombres hastiados de todo. Este cosmos que es bueno, nada mejor que él puede imaginarse que hubo, hay o habrá, correrá un grave peligro y se convertirá en una carga difícil de soportar para los hombres, que despreciarán y llegarán a odiar al cosmos entero[57] —esta obra inimitable de Dios, gloriosa construcción ordenamente dispuesta por la múltiple diversidad de las formas, instrumento de la voluntad divina que dispensa, sin envidia[58], todos los dones a su obra, ensamblaje, uno y diverso a la vez, en un solo conjunto, de todo lo que puede ser considerado digno de admiración, alabanza y

---

las que fue creado (cf. *Asc.* 8-9). Después el caos social y, en fin, el caos universal.

[57] Una actitud típicamente gnóstica: «El gnóstico comienza por reaccionar frente y contra el mundo: al principio mediante el disgusto, el desprecio y la hostilidad y luego mediante el rechazo, si no es mediante la rebelión» (PUECH, *Gnosis*, I, pág. 15). «'Cosmos' y sus derivados son otros tantos términos de denigración en lenguaje gnóstico. Orden y Ley constituyen todavía el Cosmos, pero se trata de un orden riguroso y hostil, de una ley tiránica y malvada, un sinsentido» (JONAS, *Rel. gnos.*, págs. 329-330). Y Egipto en particular es la encarnación del principio demoníaco: cf. *El canto de la perla* en JONAS, *ibid.*, pág. 154; también HIPÓLITO, *Refut.* V 16, 5 (cf. también *CH* IV 4 y nota *ad loc.* [El cosmos *plḗrōma* del mal]).

[58] Es la idea del *phthónos* o envidia de los dioses, una doctrina clásica en la mundo griego: la noción de que el éxito excesivo incurre en un riesgo sobrenatural, especialmente si uno se gloría de él; una idea que, en la época clásica, se convierte en una amenaza opresiva, en fuente o expresión de una angustia religiosa: «Tal es el caso en Solón, en Esquilo y, sobre todo, en Heródoto. Para Heródoto, la historia está ultradeterminada: al mismo tiempo que es el resultado de los propósitos humanos, una mirada penetrante descubre por todas partes la acción del *phthónos»* (DODDS, *Los griegos y lo irracional*, pág. 41). En los *Hermetica* es el demiurgo el que concede sus dones 'sin envidia' *(oudeìs phthónos, áphthonos)*, cf. *CH* IV 3, V 2, XVI 5 y *SH* VI 1; un sentido que procede de PLATÓN, *Timeo* 29e: El demiurgo «era bueno y, en tanto que bueno, ninguna envidia puede nacer nunca en tal ser».

amor—. Los hombres preferirán las tinieblas a la luz y juzgarán más útil la muerte que la vida. Nadie alzará sus ojos al cielo. Al hombre piadoso se le considerará demente, al impío sabio, el loco furioso será tenido por valiente y el más malvado por hombre de bien[59]. El alma y su doctrina de que es inmortal por naturaleza o que se tiene por cierto que ha de alcanzar la inmortalidad, según yo os he enseñado, no sólo dará risa sino que será considerado una fantasía de la soberbia. Quien se consagre a la religión de la mente[60], creedme, será reo de pena capital. Se instituirán unos nuevos derechos y una nueva ley. Ya no volverá a oirse, ni albergará la mente humana, nada santo, nada piadoso, ni nada digno del cielo y de los seres celestes. Tras separarse, dolorosamente, los dioses de los hombres, sólo quedarán sobre la tierra los ángeles malvados, esos que, unidos a los hombres, los empujan con violencia, infelices de ellos, a todo tipo de osadía malvada, a la guerra, al robo, al engaño y a todo lo que es contrario a la naturaleza del alma[61]. Se desestabilizará la tierra, dejará de ser navegable el mar y el cielo se verá

[59] Una inversión de valores morales que también aparece en los *Apocalipsis* egipcios. En las *Admoniciones de Ipuur:* la verdad se convierte en mentira, la locura pasa por razón, la razón por locura (MAHÉ, II, págs. 73); en el *Apocalipsis de Neferty:* «Yo te muestro el país transtornado de arriba abajo... Te muestro lo inferior por encima de lo superior», «se vive en el cementerio», «yo te muestro un hijo como enemigo, el hermano como adversario, un hombre asesinando a su padre» (MAHÉ, II, págs. 237-238).

[60] *Religio mentis* es la mejor definición de la piedad hermética (cf. *CH* VI 5 y nota *ad loc.* [la piedad por medio del conocimiento]). Por otro lado, no aparece en la traducción copta (*NH* VI8 72, 36).

[61] En la versión copta son los 'demonios estranguladores' que castigan a los sacrilegos (*NH* VI8 78, 33); sobre el tema, cf. *CH* IX 3 (el demonio malvado se introduce en el hombre impío, y éste «da a luz lo sembrado en él: adulterios, homicidios, parricidios, sacrilegios, actos impíos, gente que se ahorca o se arroja por precipicios y todo tipo de acciones obra de demonios») y, en general, la nota a *CH* I 23 (la demonología hermética).

privado del curso de los astros y de la ruta de las estrellas. Enmudecerá, forzada al silencio, toda voz divina, se pudrirán los frutos de la tierra, estéril se volverá el suelo y el mismo aire languidecerá en una siniestra inacción[62].

26 En esto consistirá la vejez del cosmos: impiedad, desorden y sinrazón[63] de todo lo bueno. Pero cuando todo esto se haya cumplido, Asclepio, entonces, el señor y padre, Dios, hacedor del primer y único dios[64], tras fijarse en estas costumbres y

---

[62] El caos alcanza su momento culminante: el caos universal, resultado del desorden moral y social. Se desestabiliza la tierra, que es el símbolo de la estabilidad (cf. *CH* XI 7 y *DH* II 3), como en el *Papiro Salt:* «El Nun vacila, la Tierra zozobra... el río ya no será nunca más navegable... ya no es iluminado durante la noche y el día ya no existe... La Tierra está devastada, el Sol ya no sale, la luna se retrasa, ya no existe» (Derchain, *Rel. egip.*, pág. 137); en el *Apocalipsis de Neferty:* el desorden social produce una catástrofe cósmica, el Nilo se seca, el Sol se esconde tras las nubes, su luz ya no proyecta sombra y cesa de deslumbrar. El viento del Norte y el viento del Sur combaten en el cielo (Mahé, II, pág. 75); y en los *Himnos:* «el invierno ha llegado en pleno verano, los meses pasan al revés, las horas están confundidas» *(Plegaria a Amón,* Barucq, pág. 254).

[63] Concluye el primer movimiento volviendo al tema inicial: la impiedad es la causa del caos. Sobre el sentido de los ritos religiosos egipcios, cf. Cumont, *Rel. or.*, pág. 83 («El ritual poseía entre los egipcios un valor muy superior al que le atribuimos en la actualidad. Se le atribuía una capacidad operativa propia... (que dependía) de la exactitud de las palabras, de sus gestos y de su entonación. El culto no se distinguía claramente de la magia... En primer lugar era preciso celebrar un ritual cotidiano. Los dioses egipcios no disfrutaban más que de una precaria eternidad... todos los días, bajo pena de extinción, debían ser alimentados, vestidos y revivificados»); también Derchain, *RHR*, 161, págs. 195-196 *(Papiro de Jumilhac:* «si se desatienden las ceremonias de Osiris, este país se verá privado de sus leyes, habrá un año de epidemias en el Sur y en el Norte.») y Hani, *Rel. égyp.*, págs. 334-380, donde describe con detalle los ritos religiosos egipcios y su sentido (la mayoría de ellos relacionados con distintos momentos del ciclo solar y su influencia en los ciclos naturales, en particular, la inundación del Nilo).

[64] El latín es ambiguo *(Deus primipotens et unius gubernator dei)*, pero no el original griego (Lactancio, *Inst. Div.* VII 18, 4), ni la traducción

conductas voluntarias, acabará, por su voluntad, que es la bondad divina, con los vicios y la corrupción de todas las cosas, abolirá el error y pondrá fin a toda la maldad; anegará el mal con un diluvio, lo consumirá con el fuego y lo exterminará con enfermedades pestilentes que están dispersas por distintos lugares y, tras ello, restaurará al mundo en su antigua belleza[65] hasta que le parezca que es digno, de nuevo, de reverencia y admiración. Y los hombres de este nuevo mundo habrán de elogiar otra vez a Dios, al productor y restaurador de tan gran obra, con frecuentes himnos de alabanza y de bendición.

Una regeneración del mundo que supondrá la renovación de todas las cosa buenas, la restauración en la santidad y la piedad de la naturaleza misma, impuestas al curso del tiempo[66] [por la voluntad divina] que es y fue sin inicio y

copta *(NH* VI8 73,25), en ambos casos es el 'Demiurgo del primer y único dios'. Y el primer y único dios es el cosmos, que es primero (cf. § 8: el primero nacido de Él), uno (cf. § 25: un ensamblaje uno y diverso en un solo conjunto) y único (cf. § 25: nada mejor que él hay, hubo o habrá).

[65] Dios acaba con el caos y, con él, acaba el segundo movimiento. Comienza el tercero: Dios restaura al mundo en su antigua belleza.

[66] *Percoacta (?) temporis cursu;* si la traducción es correcta, se trata de una intervención puntual de Dios que interrumpe el curso del tiempo. Pero eso no es propio de la concepción cíclica del tiempo de los *Hermetica;* es, o cristiano (la venida de Dios, interrumpe y da sentido a un tiempo lineal) o gnóstico (Dios, ajeno a la historia y a la creación, interrumpe bruscamente un tiempo incoherente y sin sentido; cf. Puech, *Gnosis,* I, pág. 267). La traducción copta parece poner las cosas en su sitio: la restauración del cosmos «tendrá lugar en [10] el curso de un movimiento circular del tiempo que no tiene comienzo, pues no tiene comienzo la voluntad divina... y su voluntad es el bien» *(NH* VI 8 74, 9). De todos modos, puede que ambas versiones, la latina y la copta, tengan razón a su modo, puesto que no parece que la concepción egipcia del tiempo se ajustara a una sola dimensión: según Morenz *(Rel. égyp.,* pág. 113), es posible distinguir «un tiempo para las personas y un tiempo para la naturaleza y las cosas... El tiempo de las personas (*'.t)* tendría su expresión geométrica en la línea recta: afectados por el signo más o el signo menos, los *kairoí* de

sempiterna y que permanece idéntica a sí misma por toda la eternidad; porque la intención de su voluntad es la misma naturaleza de Dios.

—Por tanto, esta intención es el bien supremo, ¿no Trimegisto?

—Mira Asclepio, de la intención procede la voluntad y ésta, a su vez, da origen a la volición. Pero no quiere nada intensamente quien todo posee y quiere cuanto tiene, quien, además, quiere todo lo bueno y tiene cuanto quiere; pues éste es Dios y el cosmos es su imagen y, puesto que procede de alguien bueno, es también ⟨bueno⟩.

27 —¿Bueno el cosmos, Trimegisto?

—Bueno, Asclepio, ahora te lo explico. Así como Dios dispensa y distribuye entre todos los tipos y géneros del cosmos, todo lo bueno, es decir, el pensamiento, el alma y la vida, del mismo modo, el cosmos distribuye y proporciona todas estas cosas que parecen buenas a los mortales, esto es, la alternancia de las estaciones, la germinación, el desarrollo y maduración de los frutos y cosas similares a éstas.

(Dioses inteligibles y sensibles [cont. de § 19])

Dios está por todas partes y observa todas las cosas en torno suyo mientras habita sobre el vértice del cielo más elevado[67], pues hay un lugar más allá del cielo, un lugar sin estrellas y ajeno a todas las cosas corpóreas[68]. Aquél, que rige nuestra vida, al que llamamos Júpiter, ocupa su lugar entre la tierra y el cie-

dioses y hombres estarían sobre esta línea... En cuanto al tiempo de los fenómenos naturales y del culto *(tr)* está ligado al círculo y aquí la repetición del *kairós* es justa y necesaria».

[67] Es donde lo pone HOMERO *(Ilíada* I 499). cf. también *Kórē kósmou,* § 17 (puesto de pie sobre la bellísima base del éter).

[68] Cf. § 33 *(Quod dicitur extra mundum, si tamen est aliquid, sic habeo, plenum esse intellegibilium rerum),* cf. también *CH* II 4-6, 12 y nota *ad loc.* *(Noûs-*Dios y espacio exterior al cosmos).

lo. Por su parte Júpiter Plutonio es el señor de la tierra y el mar y nutre a los seres vivos mortales que producen frutos[69]. Gracias a la energía de estos dioses son vivificados los frutos, los árboles y la tierra. Y aún hay otros dioses cuyas energías y efectos se distribuyen por entre todo lo que existe.

(Profecía [Cont.])

Llegará el día en que ⟨abandonarán⟩ (sus lugares) los dioses que ejercen su dominio sobre la tierra; se establecerán en una ciudad emplazada en el límite extremo de Egipto del lado del sol poniente y hacia ella se dirigirá por tierra y mar todo el género mortal[70].

—Y hasta ese momento, ¿dónde estarán estos dioses, Trimegisto?

—Instalados en una gran ciudad sobre la montaña libia. Pero acabemos ya con este tema.

4
De la muerte y la inmortalidad. Juicio de las almas

A continuación es necesario que hablemos sobre lo inmortal y lo mortal, porque a muchos hombres, ignorantes de la verdad, les tortura la espera y el temor a la muerte. La muerte se produce con la disolución del cuerpo agotado por el trabajo, una vez cumplido el número en base al que todos sus miembros están

[69] *NH* VI 8 75, 20 asigna este cometido a Core, que ha desaparecido por completo del texto latino.

[70] «Abandonarán» (*dis⟨cedent⟩*) es una conjetura de MAHÉ (II, pág. 251). Egipto vuelve a ser el templo del cosmos; concluye la Profecía con el tema inicial (§ 24). En copto: «Los Señores de la tierra... se afincarán en una ciudad situada en la cabeza de Egipto, que ellos [30] construirán del lado del sol poniente» (*NH* VI 8 75, 28). Puede tratarse de Alejandría, está en «la cabeza» y del «lado del sol poniente», es decir, al oeste del Delta (cf. la prolija demostración de SCOTT [III, págs. 236-242]).

ajustados como un instrumento útil para la vida[71]; por eso el cuerpo muere cuando ya no puede soportar las actividades vitales del hombre. Y la muerte no es sino disolución del cuerpo y desaparición de la sensibilidad corporal. Por tanto, es inútil preocuparse por ella. Pero hay otro motivo de preocupación, éste sí necesario, que los hombres menosprecian por ignorancia o incredulidad.

—¿Qué es eso que los hombres ignoran o no creen?

28 Escucha, Asclepio. Una vez que el alma se ha separado del cuerpo, ha de someterse a juicio y examen de su mérito bajo la potestad del Demonio supremo; si, tras considerarla atentamente, éste descubre un alma piadosa y justa, entonces le permite permanecer en los lugares que le corresponden; pero si la descubre sucia por las faltas y manchada por los vicios, la precipita de arriba abajo[72], entregándola a las tormen-

---

[71] En la versión copta: «a condición de que se haya cumplido el número corporal [10]. Pues el número es el ajuste del cuerpo». cf. *CH* XII 15 y nota *ad loc.* (composición de la mixtura corporal); sobre la muerte del cuerpo, cf. *CH* I 24, *CH* X 13 y notas *ad loc.;* sobre que es inútil preocuparse por ello, cf. *CH* VIII 1 y nota *ad loc.*

[72] La doctrina, muerte del cuerpo y castigo del alma, procede de Platón, *Gorgias* 524d-526e: «La muerte, a mi entender, no es otra cosa que la mutua separación de dos cosas, el cuerpo y el alma... cuando (el alma) se desnuda del cuerpo todo en ella es ostensible... como consecuencia de la conducta observada durante su vida. Así pues, cuando llega ante el Juez (Minos y Radamanto para Asia, Eaco para Europa)... éste les hace detenerse junto a él y se dedica a observarlas una por una... y advierte que no hay nada sano... sino que conserva huellas claras de latigazos y está llena de cicatrices causadas por el perjurio y la injusticia, todo lo cual ha quedado bien impreso por el comportamiento observado... Radamanto le hace sufrir la ignominia de ser enviada directamente a la prisión en que ha de sufrir el castigo que le corresponde... Algunas veces advierte Radamanto que un alma ha vivido piadosamente y de acuerdo con la verdad... y entonces... la envía a la isla de los bienaventurados» (Yagüe).

tas y torbellinos en el lugar donde se produce con frecuencia la discordia entre aire, fuego y agua, con el fin de que, entre cielo y tierra, se vea por siempre sacudida y zarandeada de un lado a otro por las turbulencias de la materia, y éste es su castigo eterno[73]; y en ello le perjudica su propia inmortalidad, pues se ve sometida, por una sentencia inmortal, a un suplicio sin fin. Date cuenta de que es el poder vernos implicados en algo semejante lo que ha de darnos miedo de verdad, lo que ha de angustiarnos y lo que ha de ponernos en guardia, porque los incrédulos, tras sus delitos, se verán forzados a creer, pero no con palabras sino con hechos, no con amenazas sino con el mismo sufrimiento de las penas.

—Pero Trimegisto, ¿no es la ley humana la que castiga los delitos de los hombres?

—Veamos Asclepio. En primer lugar, todo lo terreno es mortal y por tanto también lo son cuantos viven y mueren por causa del cuerpo. Por otra parte, los hombres, están sujetos a las penas de acuerdo con los méritos y los delitos de esta vida. Pero además, serán sometidos, tras su muerte, a penas tanto más severas cuanto las faltas de su vida permanecieron ocultas mientras vivía, pues como la divinidad co-

---

[73] Que las almas son castigadas en la atmósfera es una doctrina de origen pitagórico (Dióg. Laer., VIII 32) que tendrá enorme éxito: la encontramos en el estoicismo (Séneca, *Ad Marciam* 25; Crisipo, *SVF* II 315 y Zenón, *SVF* I 40), en Cicerón («Sueño de Escipión», *Rep.* VI 29), en Plutarco *(De facie* 28, 943), en Apuleyo *(Metamorfosis* XI 6 y 23) y en el hermetismo (Lidus, *De mensibus* IV 149 [*ap.* Scott IV, pág. 231]: Hermes Trimegisto enseña que «las almas, tras haber infringido las leyes de la piedad, se separan de sus cuerpos, son entregadas a los demonios y que, transportadas en los aires, son lapidadas y quemadas en las zonas de la tormenta y el fuego que los poetas denominan Tártaro y *Pyriphlegéton»* [probablemente sea una cita del original griego del *Asclepio*]). Cf. también *SH* XXIV 1 y nota *ad loc.* (la atmósfera, hogar de las almas) y *Asc.* 17 y nota *ad loc.* (el hemisferio inferior, lugar de reposo de los muertos).

noce de antemano todas las cosas, las penas son adjudicadas en justa retribución a los delitos [74].

29 ¿Quiénes son reos de las mayores penas, Trimegisto?

—Los que son condenados a muerte violenta por las leyes humanas, porque su muerte no aparece como pago de su deuda con la naturaleza sino como retribución por sus crímenes [75]. Por contra, el hombre justo tiene su abrigo en el culto a

[74] La impunidad agrava el crimen; así piensa también APULEYO (*De Platone* 244: «el asesinato, el peor mal, se verá considerablemente agravado por la impunidad del culpable») y JÁMBLICO (*Myst.* IV 5: «Hay numerosas injusticias que escapan al conocimiento de los hombres, pero que las conocen los dioses, pues su concepto de la justicia es completamente distinto del de los hombres»).

[75] En la versión copta, los reos de las mayores penas son los ladrones de templos, que son objeto de un castigo especialmente cruel por parte de los demonios estranguladores, como retribución por su doble ofensa, a los dioses y a los hombres (cf. *NH* VI 8, 78, 14); el texto ha sido eliminado por el traductor latino. El sacrilegio, en efecto, es un crimen execrable en el hermetismo (cf. *CH* IX 3) y entre los egipcios; MAHÉ (II, pág. 268) aventura la hipótesis de que el traductor latino ha manipulado conscientemente el texto introduciendo la alusión a los condenados a muerte; manipulación que tendría que ver con la polémica anticristiana: los condenados a muerte violenta serían los mártires cristianos. Es posible, pero también tiene sentido la versión del *Asclepio:* los 'condenados a muerte violenta' aparecen en el *Liber hermetis* como una de las peores influencias que los astros pueden causar en los hombres; son los *biothanatoi* (cf. el cap. XXXVI: *De biothanatis, violentam mortem patientibus* [GUNDEL, *Neue astr.*, págs. 107-110]), los condenados a muerte violenta por parricidas o sacrílegos; y también aparecen en la tradición clásica, en particular en VIRGILIO (*Eneida* VI 430-477: hay cuatro tipos de *Biothanatoi*, los condenados, los suicidas, las víctimas del amor y los muertos de guerra; todas estas almas deben errar fuera de los infiernos y permanecer sometidos a los necromantes hasta que se haya cumplido la duración pendiente de su vida interrumpida). En definitiva, se trata de aquellos cuya muerte es no natural, es decir, aquellos cuya muerte, como se afirma aquí, «no aparece como pago de su deuda con la naturaleza». Sobre el tema, cf. el estudio de CUMONT, *Lux perpetua*, págs. 303 ss. («L'astrologie et les morts prématurées»).

Dios y la piedad más alta, pues Dios protege a estos hombres de todo mal; en verdad, el padre y señor de todas las cosas, que es todo, él solo, se manifiesta a todos por su propia voluntad, pero no en un sitio, ni en calidad de algo, ni con una magnitud determinada, sino iluminando al hombre con el conocimiento propio de la mente; y el hombre, disipadas de su ánimo las tinieblas del error y adquirida la claridad de la verdad, se une con todo su pensamiento al conocimiento divino, por cuyo amor se ve liberado de la parte de su naturaleza que lo hace mortal y adquiere confianza en la inmortalidad futura. Tal es la enorme distancia que separa al hombre bueno del perverso. Porque el hombre justo, iluminado por la piedad, la religión, la prudencia, el culto y la veneración a Dios, conoce, casi como con sus propios ojos, la verdadera razón de las cosas y, por la seguridad que le da su creencia, se vuelve tan superior a todos los demás hombres cuanto lo es el mismo sol, por su luz, a todos los demás astros; pues el sol ilumina a las demás estrellas no tanto por la potencia de su luz como por su divinidad y santidad. En verdad, Asclepio, debes creer en el sol como el segundo dios, el que gobierna y alumbra a todos los seres vivos terrestre, animados o inanimados.

TERCERA PARTE. PRINCIPIOS DE LA COHERENCIA Y EL ORDEN CÓSMICOS

1 *Dios y la eternidad. El cosmos y el tiempo*

Por otra parte, dado que el cosmos es un ser animado que vive siempre, que fue, es y será, entonces nada puede haber en él de mortal. En efecto, si cada una de sus partes subsiste por siempre, idéntica a sí misma, en el seno de este cosmos, siempre uno, que vive,

y vive eternamente, entonces no cabe en él, en modo alguno, la mortalidad. Por tanto, si es preciso que viva siempre, ha de estar completamente lleno de vida y eternidad. Si el cosmos es eterno, entonces el mismo sol lo es; eterno gobernador de las fuentes de la vida y de toda vivacidad, a las que asiste y provee con asiduidad. Dios gobierna, pues, eternamente a los seres vivos y vivificantes que existen en el mundo y provee eternamente de la vida misma. Pero esta provisión la hizo de una vez por todas, proporcionó la vida a todas las cosas vitales por una eterna ley, del modo en que os voy a explicar.

30 El cosmos se mueve en la vida misma de la eternidad y su lugar está emplazado en esta misma eternidad viviente; por tanto, ni puede permanecer inmóvil ni ser destruido, pues está envuelto y casi como constreñido por esta eternidad que vive[76].

A su vez, el cosmos provee de vida a todos los seres que habitan en él y es el lugar de todos los seres que son gobernados bajo el sol. El movimiento del cosmos es consecuencia de una doble actividad: por un lado, él mismo es vivificado desde el exterior por la eternidad, por otro, vivifica a su vez todo lo que hay en su interior, diversificando todas las cosas según números y tiempos establecidos y determinados por la acción del sol y el movimiento de las estrellas, en períodos regulados de tiempo instituidos por ley divina. El tiempo terrestre se discierne por medio de la cualidad del aire, por la alternancia de períodos cálidos y fríos; el tiempo celeste, por la reversión de los astros a sus lugares propios durante su revolución periódica.

[76] Sobre el papel de la Eternidad *(Aiōn)* en el *Asclepio* y en los *Hermetica* en general, cf. *CH* XI 2 y nota *ad loc.*

El cosmos es el receptáculo del tiempo y éste mantiene la vida con su curso y su movimiento. El decurso del tiempo está regulado según un orden estricto y en este transcurso ordenado el tiempo produce la renovación en la alternancia de todas las cosas que hay en el cosmos.

Como todas las cosas están sujetas a estos procesos, no hay nada estable, nada fijo ni inmóvil entre las cosas que nacen, celestes o terrestres, sino sólo Dios; y con razón sólo él, porque sólo Dios es en sí y por sí, centrado todo él en sí mismo, pleno y perfecto, él es su firme estabilidad, pues ¿qué impulso ajeno puede moverlo de su lugar, si todas las cosas están en él y él solo está en todas las cosas?; a menos que nos atrevamos a pensar que su movimiento se produce en la eternidad, pero ni eso, porque la eternidad también permanece inmóvil, pues a ella regresa y en ella comienza el movimiento de todos los tiempos.

Dios ha permanecido siempre en reposo y la eternidad, 31
como él, se mantiene inmóvil eternamente, conteniendo en su interior, incluso antes de que hubiera nacido, a este cosmos que llamamos correctamente sensible. Un cosmos hecho a imagen de Dios, en tanto que imita a la eternidad. Por lo tanto, el tiempo, aunque esté siempre en movimiento, posee una facultad peculiar de estabilidad que reside en esa su necesidad de retornar a sí mismo. Algo similar, pero a la inversa, sucede con la eternidad: es estable, inmóvil y fija, sin embargo, el curso del tiempo, que es móvil, se restablece siempre en la eternidad mediante un movimiento cíclico regulado, de ello resulta que la eternidad, inmóvil sin duda en sí misma, parece moverse a causa del tiempo en el cual ella misma se da y en el que todo movimiento se produce. De modo que, paradójicamente, de la inmovilidad de la eternidad resulta el movimiento y de la movilidad del tiempo la estabilidad, pues transcurre según una ley estable. En este

estricto sentido puede pensarse que Dios se mueve en sí mismo aun permaneciendo inmóvil; en efecto, el movimiento de su estabilidad resulta inmóvil a causa de su infinitud, pues la ley de la infinitud supone la inmovilidad. En tales condiciones, este Dios, imperceptible a los sentidos, es indeterminado, inaprehensible e incomparable; de modo que no podemos ni descubrirlo, ni alcanzarlo, ni retenerlo; dónde, adónde, de dónde, de qué modo o quién sea, todo en él nos resulta incierto. Él se mueve en la más absoluta estabilidad y su estabilidad en él, se trate de Dios o de la eternidad, o de ambos, o de uno en el otro, o de cada uno de los dos en uno y otro. Por eso carece la eternidad de los límites del tiempo; y, a su vez, el tiempo es eterno, aunque pueda ser delimitado ya sea por el número, por la alternancia o por el retorno de lo contrario en virtud de la revolución de los astros. Ambos (tiempo y eternidad) se manifiestan como infinitos, ambos como eternos, pero como la estabilidad (eternidad) es fija para que pueda contener en su seno a todo lo que se mueve, obtiene, con razón, la hegemonía, en virtud de esta firmeza.

32 Por tanto, los primeros principios de todo cuanto existe son Dios y la eternidad. Por su parte, el cosmos, no goza de este privilegio en tanto que móvil, pues en él la movilidad predomina sobre la estabilidad, aunque posee, como ley de su movimiento eterno, una firmeza inmóvil.

Excursus. La jerarquía del noûs. Los niveles de conocimiento

El pensamiento, es semejante en todo a la divinidad y permanece, por tanto, inmóvil en sí mismo mientras se mueve en su estabilidad; es santo, incorruptible, eterno y cualquier otro atributo que designe más dignamente a la eternidad del Dios supremo, que subsiste en la verdad en sí misma y está completamente llena de todas las formas (no)sensibles y de la ordenación del

conjunto y, por así decir, subsiste con Dios. El pensamiento del cosmos, es el receptáculo de todas las formas sensibles y de las ordenaciones. El pensamiento humano, en fin, ⟨depende⟩ de la capacidad de retención propia de la memoria, que es la que le permite recordar al hombre cuantas cosas ha realizado. Hasta este punto, hasta el ser humano, llega en su descenso la divinidad del pensamiento, pues el sumo Dios no permitió que el divino pensamiento se entremezclara con todos los seres vivos, no fuera a avergonzarse por su unión con seres inferiores.

El conocimiento ⟨que corresponde al⟩ pensamiento humano, a su carácter y extensión, depende exclusivamente de la memoria del pasado, porque es en virtud de esta capacidad retentiva que el hombre ha podido constituirse en gobernador de la tierra.

El conocimiento de la naturaleza y ⟨el carácter⟩ del pensamiento del cosmos resulta de la observación de todas las cosas que hay en el cosmos.

El pensamiento de la eternidad, que es el segundo en rango, se muestra y su carácter se discierne en el cosmos sensible.

Pero la única verdad es el conocimiento del carácter y el carácter mismo del pensamiento del sumo Dios. Sin embargo, de esta verdad no podemos discernir traza alguna, ni siquiera un tenue bosquejo, en este cosmos sensible; pues allí donde las cosas se disciernen bajo la dimensión del tiempo, no hay sino mentiras, allí donde las cosas nacen en el tiempo, aparece el error[77].

---

[77] La secuencia es: *noûs* divino, *noûs* de la eternidad (?), *noûs* cósmico y *noûs* humano. El *noûs* del *Aiōn* no está claro en la serie descendente pero sí en la escala del conocimiento ('El *noûs* del *Aiōn*, que es el segundo en rango'). SCOTT (III, pág. 209) no duda en afirmar que son tres: «correspondiendo a la serie *Deus, mundus, homo* se distinguen tres clases o

Fíjate Asclepio, de qué cosas nos atrevemos a hablar y qué cosas pretendemos alcanzar, aun estando instalados en estos lugares. Por eso te doy gracias a ti, supremo Dios, porque me has iluminado con la luz de tu visión. En cuanto a vosotros, Tat, Asclepio, Amón, guardad en lo más recóndito de vuestros corazones estos divinos misterios cubiertos y mantenedlos en secreto.

No obstante, la inteligencia se diferencia del pensamiento en lo siguiente: nuestra inteligencia sólo puede alcanzar, y no sin un esfuerzo mental, la clase de aprehensión y de discernimiento que corresponde al carácter del pensamiento del cosmos, y, en cambio, la inteligencia del cosmos puede acceder al conocimiento de la eternidad y de los dioses que están por encima de él. Por eso a los hombres sólo nos es dado ver las cosas del cielo como a través de un velo sombrío, en la medida en que nos lo permite la condición de nuestro pensamiento; pero esta nuestra restringidísima capacidad se torna en algo amplísimo cuando goza de la visión interior[78].

---

grados de *noûs*... las realidades eternas se aprehenden con el *noûs* divino, las temporales con los otros dos tipos de *noûs»;* Ferguson, por su parte, no duda en afirmar que son cuatro (cf. SCOTT IV, pág. 223). En pura ortodoxia hermética, tiene razón Scott, sobra el *noûs* del *Aiṓn;* pero parece un pseudoproblema, porque aquí no se trata de una emisión de hipóstasis sino de cuatro momentos de un mismo proceso: primero, Dios *(noûs»;* divino); segundo, el *noûs* de la eternidad, es decir, lo que piensa Dios, el plan divino («llena de las formas no sensibles y la ordenación del conjunto»), es decir, el cosmos inteligible; tercero, el cosmos sensible, receptáculo del inteligible y cuarto, el hombre, que depende de la memoria (probablemente en el sentido de «recordar su verdadero origen», cf. *CH* I 18 y *CH* IV 4). En resumen, no es contradictorio que existan cuatro momentos y tres seres, porque «Dios es el cosmos inteligible» *(DH* I 1).

[78] Para las etapas de conocimiento, cf. *SH* XVIII 1 y nota *ad loc.* (facultades cognoscitivas). La idea general es que el conocimiento racional de Dios, que se basa en la admiración del micro y el macrocosmos, sólo

2
El cosmos. Plenitud y compleción: inexistencia del vacío

Por lo que respecta al vacío, al que la 33
mayoría de la gente le da tanta importancia, pienso que ni existe, ni ha podido existir, ni existirá nunca de ningún modo. Pues todas las partes del cosmos están perfectamente llenas, tal y como el mismo cosmos está perfectamente lleno y repleto, por unos cuerpos que difieren en cualidad y forma y que tienen sus propias figuras y magnitudes; hay unos más grandes, otros más pequeños y con diferente grado de densidad y sutileza; los más densos y de mayor tamaño son fácilmente perceptibles, mientras que los menores y más sutiles se ven con dificultad o no se ven en absoluto y sólo los percibimos por el tacto; esto es lo que lleva a muchos a creer que no son cuerpos sino espacios vacíos, cosa por demás imposible. Pues tal y como el espacio exterior al cosmos, si tal cosa existe (y yo no creo esto), debe estar lleno de seres inteligibles, esto es, adecuados a su carácter divino, del mismo modo, el denominado cosmos sensible ha de estar perfectamente lleno de cuerpos y de seres vivos correspondientes a su naturaleza y cualidad. No obstante, a estos seres sensibles, no los percibimos en su aspecto real, pues a unos los vemos grandes más allá de la medida justa, mientras que a otros demasiado pequeños; una ilusión que resulta bien de la longitud del espacio interpuesto o de la debilidad de nuestra vista; hay otros cuerpos, en fin, que, por sus reducidas dimensiones, son considerados como inexistentes por la mayoría; me refiero a los demonios, que se encuentran entre nosotros, creo, y a los héroes,

---

llega hasta un límite (aquí el *noûs* de la eternidad, es decir, el cosmos inteligible) pero tras llegar a este punto hay un ulterior paso para el que ya no sirve el *lógos;* para ese viaje es necesario el *noûs*, 'la iluminación divina', hacerse uno con Dios (cf. *CH* XI 20), volver a nacer, la regeneración mística (como en *CH* XIII y *NH* VI6).

que habitan entre la parte más pura del aire que hay sobre nosotros y ese lugar no cubierto por brumas ni nubes, ni perturbado por la actividad de ningún astro.

Por tanto, Asclepio, no digas de nada que está vacío, a menos que precises de qué está vacío eso que dices vacío; vacío de fuego, de agua o de algo similar, pues aunque pueda darse el caso de que algo carezca de cosas de esa naturaleza, es imposible que lo que parece vacío, por pequeño o grande que sea, esté vacío de aliento y aire[79].

34 Lo mismo cabe decir del lugar, un término que carece de sentido si lo consideramos aisladamente, pues 'lugar' es siempre 'lugar de' algo, sea lo que sea, y si lo privamos de lo principal, el 'de qué', mutilamos el significado de la palabra. Debe decirse, por tanto, el lugar del agua, el lugar del fuego o de cosas semejantes. Por eso, del mismo modo que es imposible que haya algo vacío de algo, es inconcebible un lugar sin algo. No obstante, si imaginas un lugar sin esto de lo que es lugar, te dará la impresión que es un lugar vacío, pero no creo posible que exista algo así en el cosmos, porque el vacío es nada y, ni aun tratándose del lugar en sí, no puede aparecer a menos que le añadas, como a los cuerpos humanos, las tres dimensiones, esto es, la longitud, la anchura y la altitud.

Cosmos inteligible y cosmos sensible

Teniendo presentes estas consideraciones, Asclepio y demás oyentes, sabed que el cosmos inteligible, el que sólo puede discernirse con la mirada de la mente, es incorpóreo y nada corporal puede inmiscuirse en su naturaleza, es decir, nada que pueda distin-

[79] Sobre la inexistencia del vacío, cf. la demostración paralela de *CH* II 10 y nota *ad loc.*, allí se trata de demostrar que más allá del cosmos no hay vacío sino Dios. Ambas demostraciones parecen basarse en Aristóteles (*De caelo* I 9, 279a) y ambas parecen dirigirse contra el estoicismo que afirma la existencia del vacío exterior al mundo (Dióg. Laer., VII 140).

guirse por la cualidad, la cantidad y el número, pues en él no existe nada de tales características.

Por su parte, este cosmos que se dice sensible, es el receptáculo de todas las formas sensibles o cualidades de los cuerpos. Y todo este conjunto no puede ser animado sin el concurso de Dios, pues Dios es todo, todo procede de él, todo depende de su voluntad y este todo es bueno, bello, sabio e inimitable, perceptible e inteligible sólo para sí; un Dios sin el que nada fue, es ni será. Todo es desde, en y por él, las diversas y multiformes cualidades, las ingentes e inmensurables cantidades y todos los tipos de formas. Gracias habrás de darle a Dios, Asclepio, si logras comprender todo esto. Y si consideras atentamente este todo, te darás cuenta de cómo, en verdad, el cosmos sensible y cuanto tiene en su seno, está recubierto como por un vestido por aquél cosmos superior.

Arquetipo, forma sensible e individuo

En cada género de seres vivos, Asclepio, cualquiera que sea, mortal o inmortal, racional o ⟨irracional⟩, animado o inanimado, cada individuo, en razón de su pertenencia a él, adquiere la apariencia de su género. Todo ser vivo posee, pues, por entero, la forma de su género; sin embargo, en los estrictos límites de esa forma, los individuos difieren de hecho entre sí: por ejemplo, el género de los hombres es uniforme, pues podemos distinguirlo de los otros géneros de seres vivos por el solo aspecto, sin embargo, en el seno de esta su forma, los individuos son diferentes entre sí. En efecto, el tipo ideal es divino e incorpóreo, como cualquier cosa que se aprehende con la mente, pero las formas (individuales), compuestas de dos elementos, uno corpóreo, otro incorpóreo, no pueden nacer idénticas entre sí en puntos distantes del espacio y el tiempo, pues se modifican tantas veces cuantos momentos

hay en el período de revolución del círculo celeste en el que reside el dios denominado Pantomorfo[80]. De modo que el «arquetipo» permanece inalterable, en sí, mientras produce tantas copias y tan distintas cuantos momentos tiene la revolución del mundo que cambia en el transcurso de su recorrido; el tipo ideal que ni cambia ni orbita. Por tanto, la forma de cada género es permanente, aun cuando se produzcan diferencias individuales en esa forma.

36 —Trimegisto, ¿cambia también de apariencia el cosmos?

Multiplicidad y cambio

—¿Te das cuenta, Asclepio?, te explico las cosas como si hablara con una persona dormida. ¿Qué es el cosmos y de qué está constituido sino de todos los seres nacidos?, me preguntas entonces, sobre el cielo, la tierra y los elementos; en ese caso, ¿hay algo que cambie con más frecuencia de apariencia que estas cosas? Fíjate en el cielo que está unas veces húmedo y otras seco, que se enfría o se calienta, que se aclara o se enturbia — ¿Quieres más apariencias distintas para una misma forma? Mira la tierra mostrándonos constantemente distintas apariencias: cuando tiene las semillas en su seno, cuando alimenta a los retoños, cuando asigna a sus productos variadas y diferentes cualidades y detiene o continúa su desarrollo y, sobre todo, cuando administra cua-

[80] En el período de revolución hay exactamente trescientos sesenta momentos, es decir, los trescientos sesenta grados del círculo del Zodíaco; cf. el cap. XXV del *Liber hermetis* (Gundel, *Neue astr.*, pág. 50: *De stellis fixis, in quibus gradibus orientur signorum*) que se ocupa de las *Monomoirai* o divisiones de un grado: los astros-dioses que presiden cada uno de los trescientos sesenta grados del círculo del Zodíaco y que toman a su cargo a los individuos nacidos en su 'momento'; los trescientos sesenta dioses constituyen el Pantomorfo (cf. *supra*, § 19), que preside el círculo del Zodíaco.

lidades, olores, sabores y formas a los distintos árboles, flores y frutos.

Observa, en fin, cuántas mutaciones de carácter divino sufre el fuego. Y como el sol y la luna adoptan todas las formas, pues, en esto, son en cierto modo similares a nuestros espejos, ya que reflejan copias similares (a las formas ideales) con un esplendor rival.

Pero ya hemos tratado suficientemente este tema. 37

3
Dioses terrenales: fabricación y facultades

Retomemos ahora el tema del hombre y de la razón, divino don que lo cualifica como animal racional. Todo lo que hemos dicho hasta ahora sobre el hombre, aun siendo digno de admiración, es inferior a otra de sus facultades, pues, de todo lo que puede maravillarnos en el hombre, lo que sin duda produce asombro, es que puede descubrir la naturaleza de los dioses y reproducirla. Un mérito que corresponde a nuestros antepasados, pues aunque en un principio se equivocaban por completo en torno a la doctrina de los dioses, no creían en ellos ni prestaban atención a la piedad para con Dios, posteriormente inventaron el arte de hacer dioses; cuando lograron encontrar (la sustancia adecuada) le añadieron una virtud de naturaleza material[81]; pero, al no tener capacidad para mo-

[81] Esta sustancia es descrita después (§ 38) como una «combinación de hierbas, piedras y plantas aromáticas que tienen en sí mismas propiedades naturales (mágicas)»; que es como lo explica Jámblico *(Sobre los mist.* V 23): la teúrgia se ocupa de descubrir «los receptáculos adecuados para cada uno de los dioses, combinando diversas piedras, hierbas, animales, aromas y otros objetos sagrados, perfectos y deiformes, para conseguir con todo ello un receptáculo integral y puro» (Des Places). En los *Papiros mágicos* hay numerosas fórmulas para construir imágenes y dotarlas de vida (*pneûma*), cf., p. ej., *PGM* IV 1840 (una imagen de Eros); *ibid.*, 2360 (una figurilla de Hermes) y V 370 *(empneumátōsis* de una estatua de Hermes): «Toma 28 hojas de laurel medular y tierra virgen y se-

delar almas, evocaban las de los demonios y ángeles y las introducían en las imágenes por medio unos ritos santos y divinos, a fin de que los ídolos tuviesen el poder de hacer el bien y el mal[82].

---

milla de artemisa, harina de trigo y hierba de cinocéfalo... une el líquido de un huevo de Ibis para conseguir una mezcla total... cuando la Luna esté saliendo en Aries o Leo... escribe la fórmula en un papiro sagrado... y mételo en la figura...» (CALVO, pág. 197). PLUTARCO también destaca la importancia de diversas sustancias en los ritos egipcios: «cada día ofrecen tres veces incienso al sol, resina a la salida, mirra al mediodía y el llamado *kyphi* al atardecer», *Isis*, 52, 372); el *kyphi* era el perfume sagrado de los egipcios, su composición y procedimientos también están explicados en la misma obra (80, 383e).

[82] Por ejemplo, Osiris: «...viene bajo la forma de espíritu a unirse a su imagen que está en el santuario. Desciende del cielo, gavilán de plumas brillantes, lo acompañan las almas de los dioses... Ve su imagen secreta situada en su lugar, su silueta grabada sobre el muro. Entonces entra en su imagen secreta, se sienta sobre su estatua... Las almas de los dioses se sitúan a su lado» (*Textos de Dendera*, ap. MORENZ, *Rel. égyp.*, pág. 202). El que mejor explica todo el proceso es PROCLO (*Sobre el arte hierático* [FESTUGIÈRE, *Rév.*, I, pág. 136]): «Las propiedades concentradas en el Sol se reparten entre sus participantes: ángeles, demonios, almas, animales, plantas y piedras. Partiendo de aquí, los maestros del arte hierático descubrieron... el medio de honrar a las potencias de arriba, mezclando ciertos elementos y eliminando otros... Así pues, por medio de la simpatía (de hierbas y minerales que acaba de citar), atraían a sí determinadas potencias divinas y repelían otras por medio de la antipatía... Además en las iniciaciones y demás ceremonias del culto divino, elegían a los animales y sustancias adecuadas... y por este medio atraían a los demonios para entrar en relación con ellos. Y después de los demonios se atrevieron incluso con los dioses, instruidos por los dioses mismos o tal vez habiendo llegado por sí mismos al feliz descubrimiento de los símbolos adecuados». cf. también el comentario de *Asc.* 37 que hace GIORDANO BRUNO en su *Expulsión de la Bestia triunfante*, diálogo 3 (LIAÑO, pág. 207-208).

Tu mismo abuelo, Asclepio[83], es un ejemplo de ello; él fue el primer inventor de la medicina y hay un templo a él consagrado en el monte libio cerca de la ribera de los cocodrilos, en el que yace el hombre material, es decir, el cuerpo (pues el resto, o mejor, todo, si es que el hombre entero consiste en la conciencia de la vida, regresó al cielo) y todavía hoy presta su ayuda, con su poder divino, a los hombres enfermos, tal como lo hacía, en vida, con el arte de la medicina[84].

O el caso de aquel, cuyo nombre me honro en llevar, Hermes, mi abuelo, que reside en su ciudad natal, hoy denominada con su nombre, ¿acaso no ayuda y salvaguarda a todos los mortales que acuden a él desde todas partes?

Y lo mismo podemos decir de Isis, esposa de Osiris; sabemos la gran cantidad de beneficios que dispensa cuando es propicia y a cuántos hombres perjudica cuando está irritada. Porque los dioses terrenos y materiales, al haber sido hechos y compuestos de ambas naturalezas por los hombres, se enojan con suma facilidad. Por eso los egipcios declaran solemnemente sagrados a estos animales y veneran en cada ciudad las almas de aquellos animales cuyas almas han sido divinizadas en vida, hasta el punto de que viven bajo sus leyes y se denominan con sus nombres. Pero los animales reverenciados y venerados en una ciudad no lo son en la otra,

---

[83] Asclepio-Imuthes; cf. *SH* XXIII 6 y nota *ad loc.*

[84] Lo explica claramente el *Himno a Amón* del papiro de Leiden: «El *ba* de Amón está en cielo, su cuerpo en el occidente y su imagen en Heliópolis lleva sus coronas» (BARUCQ, pág. 224); el alma del dios está en el cielo, su cuerpo en el imperio de los muertos y su estatua en el templo. Así lo recoge PLUTARCO: «Los sacerdotes egipcios dicen que los cuerpos de los dioses, tras la muerte yacen cerca de ellos, mientras que sus almas brillan en el cielo» (*Isis,* 21, 359).

y esta es la causa, Asclepio, de que las ciudades egipcias se encuentren constantemente en guerra[85].

38 —Trimegisto, y estos dioses llamados terrestres, ¿qué tipo de virtud tienen?

—Mira Asclepio, esa virtud se basa, por un parte, en una combinación de hierbas, piedras y plantas aromáticas que tienen en sí mismas propiedades naturales de carácter divino. Además a estos dioses se les deleita con frecuentes sacrificios, himnos, alabanzas y conciertos de dulcísimo sonido en el tono de la armonía celeste[86] con el fin de que el

---

[85] «Las almas de aquellos animales cuyas almas han sido divinizadas en vida», puede querer decir que el animal es una imagen viva del dios, contrariamente a las estatuas, que son imágenes inanimadas; en este sentido dice Plutarco *(Isis* 43, 368c) que «Apis es la imagen animada *(émpsychon)* de Osiris» y Porfirio *(Sobre la abst.* IV 9) que los egipcios «veneraban al escarabajo como la imagen animada *(émpsychon)* del Sol». Pero ni en uno ni en otro (ni en el *Asclepio)* queda demasiado claro, probablemente porque sea difícil entender qué querían decir exactamente los egipcios: el animal sagrado es el *ba* del dios, pero *ba* no significa exactamente 'alma', puesto que sólo disponen de él los dioses y los muertos (cf. el análisis de Derchain, *Rel. egip.*, págs. 120 ss., y Morenz, *Rel. égyp.*, pág. 209: «El *ba* no es una parte (como sería el alma) de un dios, muy al contrario, es la expresión de una plenitud... destinada a afirmar que la naturaleza divina no está ligada a una forma como la naturaleza humana... es la esencia divina que tan pronto da vida a una materia inanimada como sublima en el interior de los cuerpos vivos terrestres»). Sobre el culto de los animales en Egipto, cf. Hani, *Rel. égyp.*, págs. 381 ss. Respecto a ciudades con nombre de animales, como mínimo había cuatro: Cocodrilópolis, Licópolis, Oxirrinco y Cinópolis. En cuanto a que «son causa de guerras constantes», cf. Plutarco, *Isis* 72, 380: los animales son «un pretexto de incesante discordia. Pues (un rey astuto, para dividirlos) prescribió honrar y venerar diferentes animales a las diferentes tribus, animales que se conducen unos contra otros animosa y hostilmente y que están por naturaleza abocados a desearse unos a otros como alimento...» (Cole); también lo cuenta Heródoto (II 69 y 71).

[86] Es la doctrina pitagórica de la música de las esferas, cf. *Asc.* 13 y nota *ad loc.*, que Cicerón explica muy bien: los sonidos que las siete es-

elemento celeste atraído al ídolo por la repetición de usos de carácter divino, pueda soportar feliz, durante largo tiempo, su permanencia entre los hombres. Éste es el modo en el que el hombre es artífice de los dioses.

Pero no creas que las actividades de estos dioses terrenales son caprichosas; pues si los dioses celestes que habitan los cielos más elevados completan y custodian cada uno la parte de la ordenación que tiene asignada, estos nuestros, por su parte, velan por las cosas una a una, predicen el futuro por medio de las suertes o la adivinación y, en previsión de lo porvenir, acuden en ayuda de los hombres, a los que auxilian en virtud de un parentesco cariñoso.

4 *Destino, necesidad y orden*

—Entonces Trimegisto, si los dioses celestes gobiernan las cosas universales y los terrestres velan por las particulares, ¿qué parte del gobierno del cosmos corresponde a la *Heimarménē* o destino? 39

—Eso que denominamos destino, Asclepio, es la necesidad de que se cumplan todos los acontecimientos, enlazados entre sí como los eslabones de una cadena. Por tanto, el destino es el ejecutor de todas las cosas, o es el mismo Dios supremo, o un segundo dios producido por él, o la misma organización de todas las cosas celestes y terrestres firmemente instituida por leyes divinas.

Así pues, destino y necesidad están indisolublemente unidos entre sí: el destino engendra los comienzos de todas las cosas y a continuación la necesidad fuerza a su realización todo lo que el destino ha comenzado. El resultado de esta doble actividad es el orden, esto es, el encadenamiento

---

feras celestes emiten en su movimiento guardan entre sí las mismas relaciones armónicas que las cuerdas de la lira y que las notas musicales, de modo que el cielo se armoniza perfectamente con los cantos de alabanza a Dios (*Rep.* VI 18).

de todos los eventos y su ordenación en sucesión temporal. Nada escapa a esta estructuración del orden, una organización que se realiza en todas las cosas, pues el mismo cosmos se mueve según el orden y adquiere su cohesión global gracias al orden.

40 Por tanto, destino, necesidad y orden son, los tres, las mayores creaciones de la voluntad de Dios, que gobierna el cosmos mediante su ley y de acuerdo con su divino proyecto. A los tres, por voluntad divina, les resulta completamente ajeno todo querer o no querer, pues ni actúan movidos por la ira, ni influyen en ellos las acciones de gracias sino que obedecen a la obligatoriedad del eterno designio que no es sino la eternidad inevitable, inmutable e inflexible. En primer lugar viene, en efecto, el destino que, puesto como semilla, establece las bases de la generación de todos los acontecimientos futuros; tras él, la necesidad fuerza a todas las cosas a su realización efectiva y, en tercer lugar, el orden produce el encadenamiento de todo lo dispuesto por el destino y la necesidad. Precisamente esto es la eternidad, que no tiene ni principio ni fin, que, determinado su transcurso por una ley inmutable, describe un sempiterno movimiento cíclico en el que nace y muere sin cesar, alternativamente, a través de sus elementos, de modo que, con los cambios temporales, nazca en aquellos mismos elementos en los que había muerto. Pues en esto consiste el proceso cíclico, la razón de la circularidad, que todas las cosas estén encadenadas de forma que no se distinga el principio de la rotación, si existe, pues todo parece siempre precederse y seguirse.

De todos modos, ello no es óbice para que siga existiendo la casualidad y el azar en el seno de todo lo material[87].

---

[87] Sobre destino, necesidad y orden, cf. el Apéndice III.

CONCLUSIÓN Y PLEGARIA FINAL

Os he explicado punto por punto todas las cosas, en la medida en que mi propia humanidad me lo ha permitido y lo ha querido y consentido la divinidad. Sólo nos resta bendecir a Dios con nuestra oraciones y regresar al cuidado del cuerpo, pues bastante hemos saturado, por así decir, nuestras almas ocupándonos de las cosas divinas.

Salieron todos del santuario y se dispusieron a dirigir 41
sus plegarias a Dios con la mirada vuelta hacia el sur (pues cuando se ora a Dios en el ocaso, se ha de mirar hacia el sur, lo mismo que si está amaneciendo se ha de mirar hacia el este), pero en el momento en que empezaban a orar, Asclepio, dirigiéndose a Tat, le dijo con voz queda:

—Tat, ¿quieres que sugiramos a tu padre que acompañe nuestra súplica a Dios con incienso y perfumes?

Pero Trimegisto, que le había oído, repuso irritado:

—¡Calla Asclepio! ¡Calla!, porque casi es un sacrilegio quemar incienso y todo lo demás mientras se ora a Dios, pues nada le puede faltar a quien es él mismo todas las cosas o en quien todas las cosas están. Por tanto, adoremos a Dios dándole gracias, porque la mejor forma de incensar a Dios es la acción de gracias de los mortales.

He aquí la plegaria que dijeron.

Plegaria. Copto (NH VI 7)[88]

Te damos gracias. Toda el alma y todo el corazón tendidos hacia ti. ¡Oh Nombre imperturbable honrado con la denominación de Dios y bendecido con la apelación de padre! Pues hacia ti y hacia el todo (se difunde) la ternura del padre, su cariño, y, respecto al conocimiento, (todo) lo que existe de dulce y de simple, agraciándonos con el pensamiento, la razón y el conocimiento.

El pensamiento para que te pensemos. La razón para que nos hagamos tus intérpretes. El conocimiento para que te conozcamos. Nos alegramos de haber sido iluminados por tu conocimiento. Nos alegramos porque nos has informado sobre ti. Nos alegramos porque, en este cuerpo, nos

[88] Transcribo las tres plegarias conservadas; la de los *Papiros mágicos* es la más cercana al *Lógos téleios* original, las otras dos son traducciones, bastante fieles, al copto y al latín. Las principales diferencias son: 1) *Summe exsuperantissime* en el *Asclepio:* un calificativo de Dios que encontramos también en Apuleyo *(De Mundo* 350 [pero no en el original griego, 398b3] y *De Platone* I 25), aparece en tiempos de Marco Aurelio, primero en textos literarios y más tarde en monedas, y se refiere al Ba'al Samin, el Señor del Cielo semítico, asociado al demiurgo platónico (cf. Cumont, *Rel. Or.*, pág. 113). 2) «Toda el alma y todo el corazón» en *PGM* y copto: la misma expresión en *NH* VI 6 55, 10-15 *(La Ogdóada y la Enéada).* 3) «Tras esta súplica se abrazaron unos a otros» en copto: como en *NH* VI 6 57, 26 justo antes de la primera iluminación («Démonos un abrazo (o un beso), hijo mío, con amor»). 4) Y una cena ritual en las versiones copta y latina: tanto la cena como el abrazo o beso, pueden ser indicio de la existencia de una comunidad hermética; si la hubo, fue particularmente sobria en gestos y prácticas rituales (rechazando el incienso y la carne, p. ej., como en la *Kórē kósmou,* § 55: el fuego se queja de que lo hombres le obliguen a 'consumir las carnes'); de lo que se dice en los *Hermetica* sólo puede concluirse que había, en primer lugar, una discusión o comentario de la doctrina, en segundo lugar, una plegaria fervorosa y, en fin, el silencio y el recogimiento necesarios para la iluminación mística.

has deificado con tu conocimiento. La humana acción de gracias que llega hasta ti, es lo único que nos permite conocerte. Te hemos conocido, ¡luz inteligible!, ¡vida de la vida! Te hemos conocido, matriz de toda semilla. Matriz que concibes por la naturaleza del padre, te hemos conocido. ¡Oh eterna permanencia del padre genitor! De este modo hemos venerado tu bondad. Y no te elevamos ninguna súplica, sólo queremos ser salvaguardados en tu conocimiento. Y la única salvaguarda está en lo que queremos: no extraviarnos de este género de vida.

Tras esta súplica. Se abrazaron unos a otros y fueron a comer su alimento, que era puro y sin sangre.

Plegaria. Griego (PGM III 592)

Te damos gracias. Toda el alma y el corazón tendidos hacia ti. Nombre indecible honrado con la denominación de Dios y alabado con la de padre, pues paternalmente manifiestas a todos los seres tu ternura, tu cariño y la más dulce energía agraciándonos con el *noûs*, el *lógos* y la *gnōsis*. El pensamiento para que te comprendamos. La razón para que te invoquemos. El conocimiento para que te reconozcamos. Nos alegramos de haber sido iluminados por tu conocimiento. Nos alegramos de que te hayas mostrado a ti mismo. Nos alegramos porque, aun estando en estos cuerpos, nos has divinizado con tu conocimiento. La humana acción de gracias dirigida hacia ti es el único modo de conocerte. Te hemos conocido, ¡oh vida de la vida humana! Te hemos conocido, matriz de toda naturaleza. Te hemos conocido, matriz genitora de la criatura del padre. Te hemos conocido, eterna permanencia del padre genitor. Reverenciando de este modo tu bien, no te pedimos nada, sino la sola gracia de que nos permitas perseverar en tu conocimiento, la única salvaguarda para no extraviarnos de este género de vida.

Plegaria. Latín (Asc. 41)

Gracias te damos, *Summe, Exsuperantissime,* pues sólo por tu gracia hemos alcanzado la luz de tu conocimiento. Nombre santo y digno de honor, única denominación con la que Dios debe ser bendecido con veneración digna de un padre; porque como un padre concedes graciosamente a todos los seres tu ternura, tu piedad, tu cariño y cualquier otra cosa más dulce que nos resulte eficaz, haciéndonos don del pensamiento, la razón y el conocimiento. El pensamiento para que podamos conocerte. La razón para que te descubramos en los indicios. El conocimiento para que al conocerte podamos alegrarnos. Nos alegramos de que, tras ser salvados por tu luz, te hayas mostrado a nosotros en todo su ser. Nos alegramos de que te hayas dignado consagrarnos para la eternidad, aun encerrados en un cuerpo. Reconocer tu majestad es el único modo de darte gracias. Y te hemos conocido, ¡oh suprema luz sólo perceptible por el pensamiento!, te hemos conocido, verdadera vida de la vida, fecunda matriz de la naturaleza toda. Te hemos conocido, eterna permanencia de una naturaleza completamente llena de tu concepción. En toda esta oración en la que adoramos el bien de tu bondad, tan sólo esto te pedimos: permite que nos mantengamos perseverantes en el amor de tu conocimiento y que nunca nos alejemos de este género de vida. Tras esta plegaria, dimos cuenta de una cena pura, no mancillada con carne de seres vivos.

ANEXO

NAG HAMMADI VI 8:

Fragmento del *Lógos téleios*[89] (= *Asc.* 21-29)

(Asc. 21) Y si quieres contemplar la realidad de este 65
misterio, fíjate en la maravillosa imagen de la unión que tiene lugar entre el macho y la hembra, cuando, durante el clímax, se eyacula el semen. Ese momento en el que la hembra recibe la potencia del macho y el hombre, a su vez, recibe la potencia de la hembra, pues tal es el efecto del semen. Por eso el misterio de la unión se consuma en secreto: por temor a que los dos sexos no parezcan indecentes a tantos que no experimentan (verdaderamente) esa realidad. Ambos sexos tienen su parte en la generación, y si el acto ocurre en presencia de los que no la comprenden, se convierte a sus ojos en cosa ridícula e increíble. Pero se trata, ciertamente, de misterios sagrados, tanto de palabra como de obra: no son susceptibles de ser oídos ni de ser vistos.

---

[89] Véase también la traducción de MONTSERRAT, en *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I*, págs. 422-428.

66 Por tanto, semejantes individuos son blasfemos, ateos e impíos. *(Asc. 22)* En cuanto a los hombres piadosos, no son muy abundantes, tan pocos que podrían contarse todos. Pues la mayoría se empecina en la maldad: no participan de la ciencia *(epistḗmē)* de las cosas reales; y sólo el conocimiento *(gnôsis)* de las cosas reales es el remedio efectivo para las pasiones de la materia. Ya que la ciencia procede del conocimiento. Pero cuando persiste en el alma humana la ignorancia, cuando no participa de la ciencia, permanecen en ella las pasiones, sin remedio posible, y la maldad les hace compañía como una úlcera incurable, una úlcera que corroe al alma, un alma que se ve corrompida por los gusanos de la maldad y que apesta. Pero no es Dios el responsable de estos males pues concedió a los hombres el conocimiento y la ciencia.

—¿Sólo se los concedió a los hombres, Trimegisto?

—En efecto, Asclepio, sólo a los hombres. Por eso es conveniente que te expliquemos por qué conocimiento y ciencia son unos dones privativos de los hombres, concedidos por Dios como parcela de su bondad. Atiende pues. Dios, padre y señor, creó a los hombres tras los dioses,
67 sirviéndose del elemento material, y, dado que la materia [forma parte] del conjunto [en la misma medida] que su aliento, las pasiones permanecen en él. Y fluyen por el cuerpo, puesto que el hombre, en tanto que ser vivo, no podría subsistir si no usara de esta (materia) como alimento. Es inevitable, por tanto, que como ser mortal, habiten en el hombre inoportunos y dañinos deseos. En cuanto a los dioses, no tienen necesidad de ciencia ni de conocimiento, puesto que han nacido de una materia pura y ella, de acuerdo con la necesidad, hace las veces de conocimiento y ciencia. (Dios) distinguió al hombre haciéndole partícipe de la ciencia y del conocimiento. En cuanto a es-

tas (facultades) mencionadas, las hizo perfectas para que, merced a ellas, pudiera el hombre rechazar las pasiones y las maldades de aquí abajo, siempre según su voluntad (la de Dios). De modo que una naturaleza mortal se ha convertido en inmortal, y el hombre accede a la bondad y la inmortalidad, como ya te he explicado. Dios, en efecto, lo creó de naturaleza dual: inmortal y mortal, y así el hombre deviene por voluntad divina, superior a los dioses: si ellos **68**
son inmortales, el hombre es, a un tiempo, mortal e inmortal. Deviene, pues, pariente de los dioses; y ambos se conocen entre sí, con certeza, en todo lo que les concierne: los dioses saben de los asuntos humanos y los hombres de los divinos. *(Asc. 23)* De todos modos, Asclepio, me refiero a aquellos hombres que han recibido la ciencia y el conocimiento. Respecto a los demás, es mejor que no digamos nada malo, pues estamos consagrados a los dioses y es conveniente que hablemos sólo de asuntos sagrados. Llegados en este punto a hablar de la comunidad que liga a los dioses y los hombres, date cuenta, Asclepio, de cuál es el poder que tiene el hombre gracias a esto. En efecto, así como el padre, el señor del todo, crea los dioses, del mismo modo, este ser vivo terrestre y mortal, este ser que no puede compararse con Dios, es capaz, a su vez, de crear dioses. No sólo recibe fuerza, sino que la comunica, no sólo es divinizado, sino que también diviniza. ¿Te sorprendes, Asclepio?, ¿tampoco tú crees, como la mayoría?

—Trimegisto, no sé qué decir. Creo en lo que me dices, **69**
pero tus palabras me confunden, en todo caso, reconozco que el hombre debe ser feliz por haber recibido tan gran poder.

—Así es, Asclepio, el hombre es más grande que cualquier otro ser y merece ser admirado. En cuanto al género de los dioses, es evidente —y en ello estamos de acuerdo

todos y cada uno— que ha nacido de una materia pura y que sus cuerpos son sólo cabezas, mientras que éstos que los hombres modelan se parecen a los dioses; los hombres han nacido del último elemento de la materia y esto (que es modelado) nace del componente inferior de los hombres. Y estos (ídolos) no son sólo cabezas sino que se componen del cuerpo completo, a semejanza de sus autores: Dios quiso que el hombre interior naciera a su imagen y el hombre, por su parte, confecciona los dioses terrestres a la suya.

(Asc. 24) —Te refieres a las estatuas, ¿no Trimegisto?

—Ay Asclepio, eres tú el que habla de estatuas; no puedes creer en mis palabras si denominas ¡'estatuas'! a unos seres que tienen alma y aliento y que hacen tan grandes milagros; ¡llamas estatuas a quienes nos predicen el porvenir y
70 producen enfermedades y calamidades!

¿Acaso ignoras, Asclepio, que Egipto es imagen del cielo, o lo que es más exacto, la morada del cielo y de todas las potencias divinas? Si hemos de decir la verdad, nuestro país es el templo del cosmos. Pero es conveniente que sepas, que un tiempo ha de venir en que parecerá que los egipcios han sido fieles en vano a la divinidad, un tiempo en el que se verá despreciada su total dedicación al culto de la divinidad. Pues la divinidad, toda ella, abandonará Egipto y retornará al cielo, y la tierra egipcia, abandonada por sus dioses, enviudará. Egipto se verá invadido y sometido por extranjeros. ¡Ay Egipto!, verás cómo se prohibe todo culto a Dios, y lo que es peor, cómo es reo de la suprema pena aquél al que descubran dando culto y honrando a Dios. Y en ese día este país, que supera a cualquier otro por su piedad, se convertirá en impío. De estar lleno de templos pasará a llenarse de tumbas, de estar henchido de dioses a rebosar de cadáveres. ¡Ay Egipto, Egipto! Sólo fábulas quedarán de tus
71 divinidades y tu religión, nadie creerá en acciones maravi-

llosas y palabras sagradas: tus milagrosas palabras se convertirán en piedras. Y entonces, ay Egipto, prevalecerá sobre ti la religión del bárbaro, sea el escita, el indio o cualquier otro de este género. ¿Pero para qué hablarles a los egipcios, si incluso ellos abandonarán Egipto? Pues, una vez que los dioses lo hayan abandonado y remonten al cielo, entonces todos los egipcios morirán y Egipto se verá desierto de dioses y de hombres. Y tú, Río, un día ha de venir en que por ti fluirá sangre y no agua, y los cuerpos muertos desbordarán tus diques. Los muertos, lo mismo que los vivos, ya no serán ni llorados, y, al superviviente, sólo por su idioma se le reconocerá como egipcio y no en seguida. —Pero Asclepio, ¿por qué lloras? —porque por sus actos parecerá extranjero.

(Asc. 25) Pero el divino Egipto todavía ha de sufrir peores calamidades que éstas; porque Egipto, amante y morada de los dioses, escuela de divinidad, se convertirá en el modelo de la impiedad. En este día, el cosmos dejará de ser objeto de admiración.

... ha dejado de ser (bueno y bello) y objeto de contem- 72
plación y corre el riesgo de convertirse en una pesada carga para todos los hombres. Por eso se despreciará este cosmos magnífico (creado por) Dios, esta obra sin parangón, este acto lleno de virtud, espectáculo multiforme, provisión (hecha) sin envidia, llena de (todo lo) digno de contemplación. Se preferirán las tinieblas a la luz y la muerte a la vida, nadie alzará sus ojos al cielo. El hombre piadoso será considerado demente, el impío será honrado como sabio, el cobarde tenido por valiente y el hombre de bien castigado como un malhechor. En cuanto al alma y todo lo que se refiere a ella, como que es inmortal y todo lo demás que os he enseñado, todo esto, Tat, Asclepio y Amón, no sólo será considerado como algo ridículo sino incluso objeto de burla. Es más, y

creedme en esto, las vidas de estas personas correrán el más grave peligro. Se instituirá una nueva ley.

73 4 ... partirán las divinidades bienhechoras y sólo los ángeles malvados permanecerán entre los hombres para impulsarlos al mal, a la osadía y la impiedad, a la guerra y al pillaje, enseñándoles todo lo que es contrario a la naturaleza. Se desestabilizará la tierra, dejará de ser navegable el mar y ya no serán conocidas las estrellas del cielo. Será silenciada toda voz santa, expresión de la palabra de Dios, y enfermará hasta el mismo aire. *(Asc. 26)* En esto consistirá la vejez del cosmos: impiedad, deshonor e indiferencia ante toda palabra de bien. Cuando todo esto suceda[90], Asclepio, entonces, el señor, padre y Dios, hacedor del primer y único dios, empieza por observar lo que ha sucedido, y, por su designio que es el bien, tras dirigirlo contra el desorden, extirpa el error y pone fin a la maldad: la anega con un diluvio, la consume con el fuego violento y la extermina con guerra y epidemias hasta restaurar...

74 6 ... tal será el nacimiento del cosmos, la restauración de la naturaleza de las cosas santas y buenas, que tendrá lugar en el curso de un movimiento circular del tiempo que no tiene comienzo, pues no tiene comienzo la voluntad divina, ni su naturaleza que es su misma voluntad, y su voluntad es el bien.

—Trimegisto, ¿su intención es su voluntad?

—Así es, Asclepio, puesto que su voluntad está en su intención. En efecto, él no quiere esto que tiene, desde la deficiencia, puesto que es completa plenitud; él quiere esto que posee en plenitud y posee todos los bienes: pues quiere el objeto de su voluntad y tiene el bien que quiere, y, por

[90] Desde aquí hasta 74, 2, también existe el texto griego de LACTANCIO, *Instituciones divinas* VII, 18 (el texto copto es fiel al original).

tanto, lo tiene todo. Así concibe Dios su voluntad; y el cosmos, que es bueno, es la imagen de un Dios bueno.

(Asc. 27) —¿Bueno el cosmos, Trimegisto?

—Sí Asclepio, bueno, ahora te lo explico.

... el pensamiento, el alma y la vida, provienen de Dios. 3 75
El sol dispensa en la materia los bienes: los cambios de la atmósfera, la belleza y maduración de los frutos y cosas semejantes. Dios reina sobre la cima, está por todas partes y observa todas las cosas; en éste su lugar no hay cielo, ni estrella y es ajeno a todo lo corpóreo. El Demiurgo, por su parte, tiene dominio sobre el espacio entre tierra y cielo y se le denomina Zeus, que significa 'vida'. En cuanto a Zeus Plutonio, es el señor de la tierra y el mar, aunque no es él sino Core la que dispone el alimento de los seres mortales, pues es ella la portadora de los frutos. Estas energías ejercen su poder permanentemente en el círculo de la tierra, mientras que las de los astros lo hacen permanentemente sobre todo lo que existe. Pero los señores de la tierra se retirarán de ella y se afincarán en una ciudad situada en la cabeza de Egipto, que ellos construirán del lado del sol poniente. Y a ella accederán todos los hombres, vengan por mar o por la orilla.

—Y hasta ese momento, ¿dónde estarán situados los dioses, Trimegisto?

—En la gran ciudad que hay sobre la montaña de Libia, Asclepio.

... como un gran mal por ignorancia de la realidad, pues 4 76
la muerte supone la separación de los sufrimientos del cuerpo; y, por lo que respecta al número, a condición de que se haya cumplido el número corporal. Pues el número es el ajuste del cuerpo y éste muere cuando no puede ya soportar al hombre. Y la muerte no es sino esto, disolución del cuerpo y destrucción de la sensibilidad corporal, y no hay nada

de temible ni en la una ni en la otra, sino más bien en algo que los hombre ignoran por incredulidad.

—¿Qué es esto que los hombres ignoran o no creen?

(Asc. 28) —Escucha Asclepio, existe un gran Demonio al que el sumo Dios ha encomendado la tarea de inspector y juez de las almas humanas. Y está emplazado por Dios en el medio del aire, entre cielo y tierra. Cuando el alma salga del cuerpo, se encontrará necesariamente con este Demonio, que le hará dar media vuelta examinándola sobre la forma en que se ha conducido durante su vida: si ve que ha cumplido religiosamente todas las tareas para las que vino al mundo, emplazará a este hombre

774 ... pero si ve que ha pasado su vida en el mal, se apodera de él en el momento en el que asciende hacia las alturas y lo precipita hacia abajo, de manera que quede suspendido del cielo, por la parte de abajo, mientras se le inflige un gran castigo. De este modo se ve privado de toda esperanza en un estado de gran aflicción. Esta alma, pues, no estará situada ni en la tierra, ni en el cielo sino en la mar abierta del aire cósmico, en el lugar donde coexisten fuego intenso y agua helada, lenguas de fuego y enormes sacudidas, allí donde los cuerpos se ven atormentados de las más diversas maneras: tan pronto se ven precipitados en las aguas tormentosas como en el fondo del fuego que los ha de destruir. No pretendo decir que esto signifique la muerte del alma —pues supone la liberación de lo malo— pero ciertamente es una sentencia de muerte. Ay, Asclepio, cuán necesario es creer en estas cosas y temerlas, a fin de no vernos implicados; porque los incrédulos, los impíos y los pecadores, serán obligados a creer después, pero no por las palabras, sino sufriendo la misma realidad, pues no creían que tales cosas les podían suceder.

... lo que hay allá abajo; pero ella no corre la misma 78 suerte, pues, en verdad, los dioses de este lugar impondrán cada día un severo castigo al criminal que permaneció oculto aquí abajo.

—Trimegisto[91], ¿de qué naturaleza es la impiedad aquí abajo?

—No pienses tú también, Asclepio, que quien roba objetos de un templo sólo es reo de impiedad —pues un individuo tal es un bandido y un ladrón— y de este asunto se ocupan tanto los dioses como los hombres. Por contra, las cosas de aquí abajo, no se pueden comparar con las del otro lugar. De modo que quiero comunicarte este discurso como un misterio, pues nada en él será creíble (para la mayoría): a las almas repletas de maldad no se les permitirá circular por el aire, sino que quedarán sujetas a los lugares de los demonios de múltiples suplicios, esos demonios permanentemente cubiertos de sangre y de asesinato que se alimentan con las lágrimas, el luto y los gemidos.

—Ay, Trimegisto, ¿quiénes son esos demonios?

—Aquellos a los que se denomina estranguladores, aquellos que precipitan a las almas en la suciedad, los que las azotan, los que las arrojan al agua, los que precipitan en el fuego y aquellos que se dedican a los sufrimientos y las calamidades de los hombres. Pues estos males no pueden proceder de un alma divina, ni siquiera de un alma racional, sino sólo de la peor maldad.

---

[91] Desde aquí hasta el final, texto distinto al de *Asc.* 29; cf. nota *ad locum*.

FRAGMENTOS DIVERSOS

1 TERTULIANO, *De Anima* 33, 2

Es lo que Mercurio el egipcio conoce también; pues dice que el alma, una vez se ha separado del cuerpo, no se difunde por entre el alma del cosmos [1] sino que permanece distinta para dar cuenta, dice, de sus acciones mientras estuvo en el cuerpo.

2 PSEUDO CIPRIANO, *Quod idola dii non sint* 6

También Hermes Trimegisto habla de un solo Dios y declara que es incomprensible e incomparable.

3a LACTANCIO, *Instituciones divinas* I 6, 4

Éste escribió libros y ciertamente en gran número en torno al conocimiento de lo divino. En ellos declara la majestad del sumo y único Dios al que califica con nuestras mismas denominaciones de señor y padre. Y para que no se indague su nombre, lo llamó «anónimo», porque no tiene necesidad de un nombre específico, a causa sin duda de su misma unicidad. Con sus mismas palabras: «Dios es uno y el uno no tiene necesidad de nombre pues el que es es anónimo».

---

[1] Es la doctrina de *SH* XXV 3; el juicio de las almas en *Asc.* 28.

3b Lactancio, *Institutiones divinas, Epítome* 4, 4

Hermes, que mereció ser llamado Trimegisto por su virtud y conocimiento de muchas artes, que aventajó a los filósofos por su doctrina y su antigüedad y es venerado como dios entre los egipcios, Hermes, declarando en infinitas alabanzas la majestad del único Dios, lo denomina señor y padre, y dice que no tiene nombre, pues el que es único no tiene necesidad de ningún nombre específico.

4a Lactancio, *Instituciones divinas* I 7, 2

¿Acaso el famoso Mercurio tres veces grande, de quien más arriba hice mención, no sólo llama a Dios el 'sin madre' como Apolo sino también el 'sin padre' puesto que no procede de otro?, pues quien engendró todas las cosas no puede ser engendrado a su vez por otro.

4b Lactancio, *Instituciones divinas* IV 13, 2

Pues el mismo Dios padre, causa y principio de las cosas, en tanto que carece de padres, es denominado muy justamente por Trimegisto el 'sin padre' y el 'sin madre' pues no fue engendrado por ningún otro.

4c Lactancio, *Instituciones divinas Epítome* 4, 4

Y que no tiene padres porque existe desde sí y por sí mismo.

5a Lactancio, *Instituciones divinas* I 11, 61

De la verdad de esto es garante Trimegisto, que cuando alude a que han existido bien pocos que poseyesen la doctrina perfecta, cita entre ellos a sus parientes Urano, Saturno y Mercurio.

5b Lactancio, *Instituciones divinas, Epítome* 14, 3

Trimegisto, cuando alude a que han existido bien pocos hombres de doctrina perfecta, enumera entre ellos a sus parientes Urano, Saturno y Mercurio[2].

6 Lactancio, *Instituciones divinas* II 8, 48

.....en efecto, que el cosmos ha sido producido por la divina providencia, por no hablar de Trimegisto que afirma esto mismo.

7 Lactancio, *Instituciones divinas* II 8, 68

Sus obras son visibles para los ojos, sin embargo, de qué modo las haya producido no es comprensible para la mente, porque, como dice Hermes, ni lo mortal puede acercarse a lo inmortal, ni lo temporal a lo eterno, ni lo corruptible a lo incorruptible[3].

8a Lactancio, *Instituciones divinas* II 10, 14

... es lo que también enseña Hermes, que no sólo dice que el hombre ha sido hecho por Dios a imagen de Dios, sino que también intenta explicar con qué exquisito cálculo modeló Dios cada uno de los miembros del cuerpo humano, pues nada hay superior a ellos tanto en utilidad práctica como en belleza.

---

[2] Urano y Crono son 'nuestros progenitores' en *CH* X 5; para Mercurio, cf. *Asc.* 37 ('Hermes [dice Hermes], mi abuelo').

[3] Lo dice en *SH* I.

8b Lactancio, *Instituciones divinas* VII 4, 3

Con todo, Hermes no ignoraba que el hombre ha sido hecho por Dios y a semejanza divina.

9 Lactancio, *Instituciones divinas* II 14, 6

Por lo que Trimegisto le llama «Demoniarchen[4]».

10 Lactancio, *Instituciones divinas* II 15, 6

... en cuanto a qué sea «la piedad», lo declara en otro lugar con estas palabras: «la piedad es el conocimiento de Dios[5]».

11a Lactancio, *Instituciones divinas* IV 7, 3

... además no puede ser pronunciado por labios humanos, tal y como lo enseña Hermes al decir que «la causa de éste [...] es la voluntad del [inengendrado] cuyo nombre no puede ser formulado por boca humana».

11b Lactancio, *Instituciones divinas, Epítome* 37, 9

Hermes dice que su nombre no puede ser emitido por boca mortal[6].

12a Lactancio, *Instituciones divinas* IV 7, 3

... y un poco después dice a su hijo: «pues existe, hijo, un discurso de sabiduría secreto y santo sobre Dios, el único

[4] *Summus Daemon* en *Asc.* 28 (el alma se somete a juicio bajo su potestad).

[5] Literalmente en *CH* IX 4.

[6] Dios inefable e indecible en *CH* I 31 y *SH* I.

señor del universo, el que es previo al pensamiento [7], que está más allá del decir del hombre».

12b LACTANCIO, *Instituciones divinas* IV 9, 3

Pues Trimegisto, que, yo no sé cómo logró descubrir casi toda la verdad, a menudo describió la virtud y la majestad de la Palabra, como queda de manifiesto en la cita anterior, donde declara que hay un cierto discurso indecible y santo, cuya explicación excede los límites del hombre.

13 LACTANCIO, *Instituciones divinas* IV 8, 4-5

... a no ser que hayamos de considerar, de acuerdo con la creencia de Orfeo, que Dios es macho y hembra por el supuesto de que no hubiera sido capaz de generar si no poseyera la capacidad de ambos sexos [8]; algo así como decir que Dios se unió consigo mismo o bien que no pudo procrear sin coito. Sin embargo también Hermes comparte esta opinión cuando dice que Dios es padre y madre de sí mismo.

---

[7] *Proenooúménos;* como en el *FH* 17 *(ap.* JÁMBLICO) y *FH* 36 *(ap.* ANTHIMUS), nótese la versión de CIRILO *(FH* 30): *proegnōsménos.* DES PLACES (JÁMBLICO, *Sobre los mist.* X 7) traduce 'le dieu que transcende la pensée' y SCOTT (I, pág. 537), 'preconceived God'. Literalmente significa 'pensado o pensante antes', preconcebido, pre-pensado o pre-pensante, anterioridad lógica y ontológica de Dios, que se convierte en una suerte de *a priori;* es lo que se intenta explicar, sin éxito, en *CH* II 5-6: «aunque Dios sea para nosotros el principal objeto de conocimiento no lo es para sí mismo; si inteligible es lo que se presenta a la conciencia del que conoce, Dios no puede pensarse a sí mismo en este sentido, no se conoce a sí mismo puesto que no es algo distinto de lo conocido...».

[8] Sobre la androginia divina, cf. *CH* I 9 y nota *ad loc.* Sobre el dios que se engendra a sí mismo, cf. *Asc.* 14 y nota *ad loc.*

14 Lactancio, *Instituciones divinas* VII 9, 11

A esta contemplación Trimegisto la demonima con justeza 'visión de Dios', que no se da entre los animales irracionales.

15 Lactancio, *Instituciones divinas* VII 13, 3

Hermes, al describir la naturaleza del hombre, buscando explicar de qué modo ha sido hecho por Dios, expone lo siguiente: «[...] de una y otra naturaleza, de la inmortal y la mortal, hizo una sola naturaleza, la del hombre, haciéndolo pues en parte inmortal y en parte mortal y situándolo entre la naturaleza divina e inmortal y la mortal y cambiante para que al contemplar todas las cosas las admirase todas[9]».

16 Jámblico, *Sobre los misterios egipcios* VIII 6

Dices pues que la mayor parte de los egipcios también subordinaron nuestro propio[10] poder al movimiento de los astros. Es preciso que te explique esto más detalladamente en base a las concepciones herméticas. Tal y como expresan sus escritos, el hombre tiene dos almas; una procede del primer inteligible y participa de la potencia del creador, la otra es introducida en nosotros por la rotación de los cuer-

---

[9] En *Asclepio* 7, 8 y 22.

[10] *Tò eph'hēmîn* es una expresión muy usada por los estoicos, que distinguían entre *tò eph'hēmîn* (el libre albedrío) y lo que depende del destino, cf. *SVF* II, 290 *(ap.* Nemesio, *De nat. hom.* c.35, 258), y *eph'hēmîn* en el Índice de Von Arnim *(ibid.*, IV, pág. 53, nótese la traducción latina *in nostra potestate).*

pos celestes[11] y en ella se desliza el alma capaz de ver a Dios.

[Según esto, el alma que desciende a nosotros desde los cosmos (celestes) está en consonancia con sus revoluciones, mientras que la que procede de lo inteligible, al estar en nosotros bajo forma inteligible, está por encima del movimiento circular productor de la generación, de modo que gracias a ella podemos liberarnos del destino y ascender hasta los dioses inteligibles. Y, en fin, merced a una vida tal puede realizarse la teúrgia que se eleva hacia lo inengendrado][12].

17 JÁMBLICO, *Sobre los misterios egipcios* X 7

En cuanto al bien en sí mismo, (los egipcios) creen que el bien divino es el mismo Dios previo al pensamiento y que el bien humano es la unión con este Dios; ésta es la interpretación que Bitys[13] ha hecho de los libros herméticos.

---

[11] La primera es el alma inteligible, el *noûs* (cf., p. ej., *SH* VIII 5); la segunda, el alma irracional (cf. *SH* VIII 7). La doctrina procede de PLATÓN, *Timeo* 69c: Los «vivientes divinos» reciben de Dios el «principio inmortal del alma y envolvieron este principio con el cuerpo mortal»; además, «modelaron en éste otra especie de alma, la especie mortal, que comporta terribles e inevitables pasiones» (RIVAUD). Pero en este fragmento, Jámblico, más bien que la del hermetismo, utiliza la terminología de PLOTINO, IV 3, 27: «...Pero ¿de qué alma?, porque hay dos almas: una, la calificada por nosotros de más divina y por la que se constituye nuestro yo, y otra, la que proviene del Universo» (IGAL, pág. 364). Más cercano al lenguaje hermético en IV 4, 43 (Sobre cómo influyen la hechicería y las drogas en el hombre de bien): «En su alma, el hombre de bien es insensible a todo hechizo. Es decir, su parte racional no se dejará afectar ni mudará de opinión; pero en todo cuanto hay en él de irracional perteneciente al universo, en eso sí que puede ser afectado, mejor dicho, esa parte sí que puede ser afectada» (IGAL, pág. 447).

[12] Parece un comentario de Jámblico. En todo caso, se ajusta a la doctrina hermética (cf., p. ej., *CH* XII 5-9).

[13] *Bitys (Bitos* en *FH* 20), el intérprete de los libros herméticos. Bitys debió de ser un título de los reyes del bajo Egipto que acabó identificán-

18 Jámblico, [*ap.* Proclo, *In Timeo* I 17d, 1]

De hecho también la tradición egipcia dice lo mismo sobre el mismo tema (la materia). Al menos el divino Jámblico ha dicho que también Hermes pretendía que la materialidad se deriva de la sustancialidad[14]; por tanto es verosímil que Platón tomara de él tal punto de vista sobre la materia.

19 Zósimo (en Berthelot-Ruelle, *Alchimistes Grecs* II 229)

A este tipo de hombres Hermes, en su libro *Sobre las naturalezas,* los llamó «carentes de pensamiento, hombres que se limitan a ir en la procesión del destino, que no sólo son incapaces de hacerse idea alguna ni de lo incorpóreo ni del mismo destino que los arrastra merecidamente, sino que además, renegando de las correcciones corporales del destino, al mismo tiempo, no conciben felicidad alguna que no proceda de él[15]».

---

dose con el intérprete y traductor de los libros herméticos. Para lo primero, cf. Manetón, fr. 1 (La genealogía faraónica se prolonga sin interrupción hasta *Bydis* [*Bites*]); y el comentario de Waddell («El nombre *Bydis* (o *Bites)* parece ser el egipcio *Bìty,* de *bìt,* abeja, un título de los reyes del Bajo Egipto», pág. 4). Que fue intérprete de los libros herméticos, lo dice Jámblico: «Hermes fue quien diseñó esta vía y el profeta Bitis se la interpretó al Rey Amón, tras haberla descubierto, grabada en jeroglíficos, en un santuario de Sais en Egipto. Fue él quien reveló el nombre de Dios, difundido a través de todo el mundo» *(Sobre los mist.* VIII 5, Des Places, pág. 199). También aparece en los *Papiros mágicos (PGM* IV 1929): «Fórmula de invocación al rey Pitys».

[14] Lo dice en *Sobre los misterios egipcios* VIII 3; cf. *CH* I 4 y nota *ad locum.*

[15] Zósimo de Panópolis (Egipto), fue un reputado alquimista del s. iv, de cuyos escritos sólo se han conservado algunos fragmentos en colecciones alquímicas compiladas en Bizancio en los siglos viii y ix (para más

20 Zósimo (en Berthelot-Ruelle, *Alch. gr.* II 229)

Hermes y Zoroastro dijeron que la clase de los filósofos está por encima del destino, pues no se complace con la felicidad propia de éste ya que domina los placeres, tampoco es vulnerado por sus males pues pasa siempre (su vida) en la inmaterialidad, ni, en fin, acepta sus bellos regalos, pues en verdad dirige su mirada al fin de todos los males...

Zoroastro se vanagloria de que por el conocimiento de las cosas de arriba y la magia de unas palabras corpóreas queda libre de todos males del destino, sean particulares o universales.

21 Zósimo (en Berthelot-Ruelle, *Alch. gr.* II 230)

No obstante, Hermes, en su obra *Sobre la inmaterialidad* desacredita a la magia misma cuando dice que «no es necesario que el hombre espiritual[16], el que ha llegado a conocerse a sí mismo, intente conseguir cosa alguna a través de la magia, aunque sea algo reputado por bueno, ni que violente a la necesidad, a la que ha de dejar cumplirse de natural y por decreto; ese hombre ha de dejarse llevar únicamente por la búsqueda de sí mismo y, tras reconocer a Dios,

---

información, cf. Scott, IV, pág. 112). Dos de estos fragmentos han sido traducidos por Festugière *(Rév.*, I, págs. 263 ss.), *Comentarios auténticos sobre la letra Σ* y *Cuenta final*. En general, sus citas de los *Hermetica* no son muy fieles.

La imagen de la procesión aparece también en *CH* IV 7, cf. nota *ad loc.;* 'correcciones corporales' traduce *sōmatikà paideutḗria*, la idea de que las cosas corpóreas no pueden sustraerse al destino, como en *CH* XII 5, p. ej.

[16] *Pneumatikós.* Zósimo utiliza un término cristiano o gnóstico, pero no hermético.

podrá alcanzar la Tríada innombrable [17]; ese hombre ha de dejar, pues, que el destino actúe como quiera sobre un barro que le pertenece, el cuerpo». Y entonces, sigue diciendo, «si piensas y te conduces de ese modo, verás al hijo de Dios convertirse en todas las cosas por causa de las almas piadosas, para elevarlas desde la región del destino hasta lo incorpóreo. Míralo convirtiéndose en todo: Dios, ángel, hombre pasible. El que todo lo puede se convierte en todo lo que quiere y obedece a su padre al difundirse a través de todo cuerpo. Al iluminar el pensamiento de cada uno, lo remonta a la región feliz, donde ya estaba antes de convertirse en corpóreo, el pensamiento lo acompaña, lo impulsa y es guiado por Él hasta aquella misma luz».

Fíjate también que en el cuadro que ha diseñado Bitos, así como el tres veces grande Platón y el innumerables veces grande Hermes, *Thōuthos* significa en la lengua sagrada primordial 'el primer hombre', 'el intérprete de todos los seres [18]' y 'el que da nombre a todas las cosas corpóreas'.

---

[17] ¿Qué tríada?, la hermética, Dios, cosmos y hombre, no es innombrable; el hermetismo se cuida mucho de refutar cualquier multiplicación divina (cf., p. ej., *CH* XI 11 y 12). 'Tríada innombrable' se refiere más bien a los *Oráculos caldeos:* después del Uno inefable, «los caldeos imaginan un abismo paternal compuesto de tres tríadas que tienen cada una como primer miembro al Padre, por segundo la Potencia y, por tercero, el Intelecto» *(ap.* PSELLOS, *Exégesis;* DES PLACES, pág. 198).

[18] Que *Thōuthos* significa 'el primer hombre' no lo dicen ni Platón ni Hermes Trimegisto. *Thōuthos* es una de las formas de transcribir el nombre egipcio de Hermes (el primero), también *Theúth* (PLATÓN, *Filebo* 18b, *Fedro* 274c; y CICERÓN, *Nat. Deo.* III 56), *Thōúth, Thōth,* incluso *Tat* (sobre el tema, cf. W. KROLL, *Hermes Trismegistos* en *PW* VIII, col. 792). Y no significa 'el primer hombre' (cf. SCOTT, IV, pág. 120). Que Hermes significa intérprete, lo dice PLATÓN: «ese nombre de *Hermes* parece referirse al discurso; los caracteres de intérprete *(hermeneus)...»* *(Cratilo*, 407e).

22 Efrén de Siria, *Discurso contra Mani*[19]

Pues Hermes enseña que había una copa llena de lo que estaba llena y unas almas excitadas por el deseo descendiendo hacia ella; y que, una vez hubieron llegado a ella, en ella y por causa de ella, olvidaron su lugar[20].

Por su parte Mani enseña que la tiniebla se abalanzó sobre la luz y la deseó, mientras que Hermes enseña que las almas desearon la copa; y esto es lo (más) verosímil, pues, aun mintiendo los dos, es (más) verosímil que el alma desee permanecer en el cuerpo, demorarse en esta mansión, habitar en esta casa y ser acariciada en su seno.

Pero Mani exige que se le tome en serio, y lo que dice no es sino un desatino, porque (dice que) «la tiniebla ha amado la luz», su contrario, pero ¿cómo puede el agua amar al fuego que la consume, o el fuego al agua que lo apaga?, ¿cómo puede el fuego amar la luz?, ¿qué beneficio, pregunto, puede conseguir de ella?, pues el fuego ama al fuego, el viento al viento y el agua al agua; ¿o será que estas naturalezas de las tinieblas son masculinas y aquellas del bien son femeninas?, porque si no ¿qué quiere decir que una ame a la otra?

Todas estas cosas ni las ha enseñado Hermes ni Jesús, que, de hecho, dijo exactamente lo contrario. Jesús dió vida a los cuerpos y resucitó a los muertos, mientras que ni Hermes ni Platón creyeron en la resurrección del cuerpo.

---

[19] En C. W. Mitchell, *St. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan*, Londres, 1921, vol. II, pág. 210. Efrén de Siria, siglo iv (cf. Scott, IV, pág. 161)

[20] Hermes enseña que había una copa, pero llena de *noûs* (cf. *CH* IV 4); tampoco dice que al alma la excite el deseo, «pues no es por amor que ella está en el cuerpo» (*SH* XV 6). De hecho, el mismo Efrén lo dice al final: «Todas estas cosas ni las ha enseñado Hermes ni Jesús».

22a GREGORIUS ABULFARAG BARHEBRAEUS[21], *El Candelabro de los Santuarios*, tercera base: «De la Teología», cap. IX: «Trinidad de las Personas», tercera sección: «Testimonios profanos».

Primer Testimonio: Hermes Trimegisto: Una y única es la luz intelectiva del fuego espiritual y el pensamiento constantemente iluminado en un espíritu luminoso. No hay nada más en su composición. Y es constantemente bendecido por el universo. Nada hay fuera de él, ni dios, ni ángel, ni demonio, ni substancia cualquiera que sea, sino que él es el señor del universo, padre y Dios, y todo está en él y bajo su autoridad *(traducción aproximada del FH 23, ap. Cirilo),* aquel cuyo verbo, salido de él en su totalidad y generado por él, es el creador del universo, pues nació y cubrió con su sombra la naturaleza de las aguas, de modo que éstas pudieron engendrar por sí mismas *(traducción aproximada del FH 27, ap. Cirilo).*

Quinto Testimonio: Hermes: «Tú eres Dios y padre del universo y no has recibido de otro el (privilegio) de ser siempre; tras de ti conozco al único que se te parece y que tú has engendrado como tú sabes, el Hijo, dios de Dios, esencia de tu esencia que ofrece la imagen incorruptible y la semejanza en todo contigo, Dios padre, para que sea él en ti y tú en él, el espejo de las bellezas y las hipóstasis que están enlazadas unas con otras».

---

[21] *Barhebraeus* o *Bar Hebraeus* (Abú al-Faraj), obispo de Alepo (Siria), siglo XIII (cf. SCOTT, IV, pág. 274).

23 CIRILO, *Contra Juliano* I 556a (= DÍDIMO DE ALEJANDRÍA, 757B [SCOTT, IV, pág. 173])[22]

Dice también Hermes en el tercer discurso de los dedicados a Asclepio: «Pues no es posible ofrecer tales misterios a los no iniciados. Pero escuchad vosotros con el pensamiento: en el principio existía, una y única, la luz intelectiva anterior a la luz intelectiva, y existía desde siempre, luminoso pensamiento del Pensamiento; y no existía nada más que la unidad de este Pensamiento, eternamente subsistente en sí mismo, eternamente envolviendo todas las cosas con su pensamiento, su luz y su aliento».

Y más adelante continúa: «Fuera de él no hay dios, ángel, demonio ni cualquier otra sustancia; porque él es señor, padre, dios, fuente, vida, potencia, luz, pensamiento y aliento de todas las cosas; todo está en él, todo depende de él».

Así pues, dice, tal y como yo lo creo, que el Hijo es pensamiento nacido del Pensamiento, como una luz salida de la luz; también menciona al aliento como envoltura de todas las cosas. Dice, en fin, que no existe ángel, ni demonio, ni en absoluto cualquier otra naturaleza o sustancia fuera de la divina excelencia, es decir, el poder, de modo que todas las cosas existen en dependencia de ella y por su causa.

---

[22] Los fragmentos 23 al 35 proceden de *Contra Juliano*, de CIRILO DE ALEJANDRÍA. JULIANO EL APÓSTATA escribió su obra *Contra christianos* en torno a 362-363; la réplica de Cirilo, *Contra Juliano*, puede datarse en torno a 435-441. Los dos primeros fragmentos se encuentran también en la obra de DÍDIMO DE ALEJANDRÍA, *De Trinitate;* Dídimo, muerto en el 398, defendió la doctrina ortodoxa de la Trinidad frente a los arrianos (cf. SCOTT, IV, pág. 168).

24 CIRILO, *Contra Juliano* I 556B (= DÍDIMO DE ALEJANDRÍA, 756B-757A [SCOTT, IV, págs. 171-172])

Y de nuevo del mismo (Hermes), en el tercer discurso de los dedicados a Asclepio, al ser interrogado sobre el aliento divino, responde de este modo: «Si el señor de todas las cosas no tuviera el cierto propósito de que yo os revelara esta doctrina, no os habría invadido ahora el anhelo por intentar conocerla; por tanto, escuchad el resto de la doctrina: de este aliento, del que ya os he hablado en numerosas ocasiones, tienen necesidad todos los seres; pues al transportar todas las cosas, las vivifica y alimenta según mérito. Depende de la fuente santa y, aun viniendo en auxilio de los alientos vitales y siendo fecundo proveedor de vida para todos y en todo tiempo, permanece uno».

25 CIRILO, *Contra Juliano* I 556B

Por su parte, Hermes Trimegisto dice más o menos esto: «Difícil es conocer a Dios..., como de lo mortal a lo divino e inmortal» [= *SH* I 1].

⟨Y en otro lugar:⟩ «Si se trata, por tanto, de una suerte de ojo incorpóreo, que salga entonces del cuerpo hacia la visión de lo bello, que alce el vuelo y que contemple, pero que no espere ver una figura, un cuerpo o unas formas sino lo que produce todo ello: lo tranquilo, lo sosegado, lo estable, lo inmóvil, lo que es en sí todo y único, lo uno, lo que es desde sí, lo que es en sí, lo que es igual a sí, el que no es igual a otro ni diferente de sí mismo».

26 CIRILO, *Contra Juliano* I 549C-D

Y, de nuevo, del mismo (Hermes): «Por tanto, cuando reflexiones sobre este bien uno y único nunca digas que es

imposible, pues él es la potencia total. Ni pienses que es en algo o, por contra, fuera de algo, pues siendo él mismo ilimitado es límite de todas las cosas, no estando envuelto por nada lo envuelve todo. Porque ¿cuál es la diferencia entre las cosas corpóreas y lo incorpóreo, entre lo engendrado y lo inengendrado, entre lo sometido a la necesidad y lo que tiene poder sobre sí mismo, entre lo terrestre y lo celeste y entre lo perecedero y lo eterno?, ¿cuál sino que uno tiene poder sobre sí mismo y el otro está sometido a la necesidad?... las cosas de abajo, al ser imperfectas, son perecederas».

27 Cirilo, *Contra Juliano* I 552D

Por su parte, Hermes Trimegisto, declara, en torno a Dios, lo siguiente: «Pues el Verbo [23], tras salir de él, perfectamente acabado, fecundo y creador, al caer sobre el agua fecunda la dejó encinta [24]».

28 Cirilo, *Contra Juliano* I 552D

Y el mismo (Hermes), de nuevo: «Por tanto, la Pirámide, dice, (es) el fundamento de la naturaleza y del cosmos intelectivo; pues tiene sobre sí, como principio rector, al Verbo creador del soberano de todas las cosas, primera potencia después de él, inengendrado, ilimitado, que, salido de él, preside y gobierna todas sus criaturas. Primogénito del sumo perfecto, hijo legítimo, perfecto y fecundo [25]».

---

[23] *Lógos;* en los fragmentos de Cirilo, traduzco 'Verbo' y no 'Palabra', dadas las referencias cristinas y las connotaciones sexuales ('la dejó encinta'). Sobre el *Lógos* en los *Hermetica*, cf. *CH* I 5 y *ad loc.*

[24] Cf. *CH* I 5 (el *lógos* alcanza la naturaleza húmeda).

[25] La serie podría ser: Uno (sumo perfecto), *Lógos* (la Mónada, cabe interpretar, como en el *FH* 30) y la Pirámide (o Tétrada pitagórica). Todo

29 CIRILO, *Contra Juliano* I 552D

Y de nuevo el mismo (Hermes) al ser interrogado con estas palabras por uno de los consagrados en Egipto: «¿Por qué, poderoso Buen Demonio, ha sido denominado con este nombre (el Verbo) por el señor de todas las cosas?», le responde: «Ya te lo expliqué en algún otro lugar anteriormente, pero no lo entendiste. La naturaleza del Verbo intelectivo de Dios es una naturaleza generativa y creadora; y en esto consiste, por así decir, su generación, su naturaleza o su carácter, o tal como tú quieras denominarlo, (pero) denomínalo teniendo en mente únicamente que es perfecto en lo Perfecto y que desde lo Perfecto produce, crea y vivifica cosas

---

ello nos remite a las especulaciones neopitagóricas que aparecen en algún lugar de los *Hermetica* (cf. *CH* I 4 y nota *ad loc.* y IV 10-11), pero sobre todo en Jámblico. La pirámide es fundamento de la naturaleza ya en PLATÓN, *Timeo* 56b (la pirámide de base triangular, el tetraedro, el número cuatro, es el primer sólido elemental de los que constituyen el cuerpo del cosmos y expresa el orden y la regularidad de los fenómenos del universo); y JÁMBLICO se hace eco de ello: «Es a causa de la trétada primera que se produce la corporificación a nivel ínfimo y de la forma más generativa, dado el caso de que el fuego sea el cuerpo más elemental y el que comporta el menor número de componentes [*Timeo* 54d] y, por esta razón, la figura del fuego, en tanto que cuerpo, a la que se denominó adecuadamente pirámide *(pŷr - pyramís)*, es la única que está delimitada por cuatro bases y cuatro ángulos. Y es de aquí que derivan, como es verosímil, los cuatro principios del Cosmos» *(Theol. Arit.* 19; DE FALCO, págs. 23, 11 [corchetes míos; la relación entre *pŷr* y *pyramís* la establece ARISTÓTELES, *De caelo* 304a19]). Que la pirámide es el fundamento del cosmos intelectivo (inteligible), también lo explica JÁMBLICO, que aporta dos razones, ambas fundadas en el número cuatro: la primera es banal (hay cuatro disciplinas que son el fundamento de la sabiduría), la segunda es pitagórica: los números son el fundamento inteligible de lo real y, dado que los cuatro primeros números son todos los números, conocer la tétrada es conocer el mundo inteligible *(Theol. Arit.* 17; DE FALCO, págs. 20, 12).

buenas perfectas. De modo que, puesto que depende de tal naturaleza, correctamente se le denomina así».

30 Cirilo, *Contra Juliano* I 553A-B

Y el mismo (Hermes), en el primer discurso de los expuestos[26] a Tat, dice, en torno a Dios, lo siguiente:

«El Verbo del creador, oh hijo, eterno, móvil por sí mismo, sin crecimiento ni disminución, inalterable, incorruptible y único, es siempre idéntico a sí mismo, igual y homogéneo, equilibrado y regular[27]; él, que es uno tras el Dios previo al conocimiento». Con estas palabras de aquí se refiere, creo, al padre.

31 Cirilo, *Contra Juliano* II 585D, 588A

Además Platón insiste en ello al decir: «Dioses de dioses, obras de las que yo soy creador y padre». Pero ya hemos aducido las citas de los griegos (me refiero a las que aluden a este tema) y volvería a repetir lo mismo. De todos modos recordaré las palabras de Hermes Trimegisto. [588A] Este dice en el discurso *A Asclepio:* «Y dice Osiris: 'Poderoso Buen Demonio, ¿cómo apareció la tierra en su totalidad?', a lo que contesta el poderoso Buen Demonio: 'Desecándose según un orden, como ya he explicado: tras recibir desde ese momento la mayor parte de las aguas la orden de

---

[26] *Diexodiká;* o exotéricos, como en *Asc.* 1 *(exotica,* cf. nota *ad loc.).*

[27] Cirilo se equivoca: esos atributos, en el hermetismo, lo son del cosmos en general o del cielo en particular, pero no de Dios; pero no va desencaminado, porque el cosmos, en el hermetismo es un dios segundo. En último término, se trata de Platón, *Timeo* 33a-34b (el Demiurgo le da forma esférica al universo para que sea un ser vivo perfecto, con todas las distancias iguales desde el centro a la periferia; en virtud de ese cálculo hace un cuerpo pulido y homogéneo y modela un cielo circular, único, solitario y capaz de permanecer idéntico a sí mismo).

replegarse sobre sí mismas, apareció la tierra embarrada y temblorosa[28]; a continuación, gracias al resplandor del sol que no cesó de caldearla y desecarla, la tierra quedó sólidamente establecida en las aguas, rodeada de agua por todas partes'».

32a CIRILO, *Contra Juliano* II 588A

Y en otro lugar: «El creador y señor de todas las cosas habló de este modo: 'Que sea la tierra y que aparezca el firmamento[29]' y al punto se hizo la tierra, principio de la Creación».

32b CIRILO, *Contra Juliano* II 588A

Esto en lo referente a la tierra. En cuanto al sol, sigue diciendo (Hermes): «Y dice Osiris: 'Oh Tres Veces Grande Buen Demonio, ¿cómo comenzó a brillar este gran sol?' y contesta el gran Buen Demonio: '¿Quieres, Osiris, que os explique el origen del sol, cómo apareció?, apareció por la providencia del soberano de todas las cosas'».

Por otra parte, esta génesis del sol por el soberano de todas las cosas, la efectuó a través de su Verbo santo y creador.

---

[28] La imagen es egipcia: es la tierra embarrada y temblorosa que emerge tras la inundación del Nilo; cf. DERCHAIN, *Rel. egip.*, pág. 132: el templo de Osiris en Abidos «no es sino una representación de la tierra primordial, la primera emergida de las aguas del océano primitivo, sobre la que iba a surgir la vida» y *Kórē kósmou* 51 («la tierra se solidificó bajo la luz del sol, todavía agitada por temblores»).

[29] Es una cita del *Génesis* (1, 6-8).

33 Cirilo, *Contra Juliano* II 588B

Algo similar dice (Hermes) en el primero de los discursos expuestos a Tat: «Al punto, el señor de todas las cosas, ordenó con su Verbo santo, intelectivo y creador: 'Sea el sol' y apenas hubo hablado, la naturaleza atrajo hacia sí, por su propio aliento, al fuego que tiene naturaleza ascendente (me refiero al fuego puro, el más luminoso, el más energético, el más fecundo) y desde el agua lo elevó hacia lo alto [30]».

34 Cirilo, *Contra Juliano* II 588C

Hermes, el Trimegisto entre ellos (los egipcios), menciona esto de nuevo, pues nos presenta a Dios diciendo a sus criaturas: «Por necesidad haré recaer sobre vosotros que estáis sujetos a mí este mandato [31] que os he confiado por mi palabra; tenedlo pues por ley...».

35 Cirilo, *Contra Juliano* VIII 920D

Hermes, el entre ellos Tres Veces Grande, dice, en alguna parte, lo siguiente en torno a Dios, el más excelso artista de todas las cosas: «Así pues, como perfecto y sabio, ha impuesto el orden [al desorden], a fin de que los seres intelectivos, en tanto que primordiales y superiores, presidan y detenten el primer rango, mientras que los seres sensibles, en tanto que secundarios, estén subordinados a ellos. De modo que el que es descendente en mayor medida que el ser intelectivo, y pesado, posee en sí mismo un verbo creador

---

[30] Sobre la imagen del fuego, cf. *CH* I 5 y III 2.

[31] Cf. el mandato divino a las almas en el *Kórē kósmou*, 17 y 38-41.

sabio, y éste su verbo depende de la naturaleza creadora, siendo como es fecundo y vivificador».

36 Antimo, 14-15[32]

¿Por qué han declarado también que la palabra de Dios está subordinada a la voluntad divina?, ¿acaso no lo han aprendido también del Trimegisto? Pues éste, al hablar sobre el segundo tras el primer Dios, dice lo siguiente: «Conoceremos al Dios previo al pensamiento... que tiene por voluntad (del primer Dios) las mismas características que él, excepto en dos cosas: que existe en un cuerpo y que es visible».

37 Lido, *Sobre los meses* 4, 64

Por ello Hermes, en la *Creación del Mundo,* enseña que las partes de Afrodita que están por encima de la cintura son masculinas, mientras que las de abajo son femeninas[33].

[32] En G. Mercati, *Studi e Testi,* 5, Roma, 1901, p. 98. Antimo fue obispo de Nicomedia, martirizado bajo Diocleciano en el 302 (cf. Scott, IV, pág. 155).

[33] Fragmento dudoso, añadido en la edición de Nock y Festugière.

DEFINICIONES HERMÉTICAS ARMENIAS

NOTA INTRODUCTORIA

Las *Definiciones de Hermes Trimegisto a Asclepio* son la traducción al armenio de un texto griego datable en torno al s. v (cf. Mahé, II, pág. 327); el título *(hóroi)* y la forma literaria (sentencias palmarias) recuerdan otros textos herméticos, en particular *SH* XI (cf. nota *ad loc.)*, y suponen una confirmación independiente de la tesis del origen egipcio de los textos herméticos: la primera fuente de los escritos filosóficos de Hermes debió de consistir en una o varias gnomologías dirigidas por Hermes a diversos interlocutores, unas compilaciones de máximas y sentencias de diversas fuentes que pretendían retomar el marco ideológico de las antiguas *Sabidurías* egipcias (cf. Mahé, II, pág. 409). Las *Definiciones* fueron publicadas por primera vez en 1956 en el *Boletín del Manetadaran* de la Biblioteca de manuscritos antiguos de Erevan junto con su traducción rusa; en 1976 J.-P. Mahé (en la *Revue des sciences religieuses*, 50, págs. 193-214) y G. M. de Durand (en la *Revue de l'histoire des religions*, 190, págs. 55-72) publican simultánea e independientemente sendas traducciones del armenio al francés; finalmente Mahé publica en 1982 el texto crítico armenio, la traducción y un amplio comentario en el segundo volumen de su obra *Hermès en Haute-Égypte*.

Esta traducción depende fundamentalmente de la versión francesa de Mahé, si bien indico en las notas la traducción divergente de De Durand en los pasajes oscuros o corruptos.

Contenido:

I	Los tres cosmos.
II	Los cuatro elementos.
III	Omnipresencia de Dios.
IV	Jerarquía de lo viviente.
V	El *lógos* y el *noûs*.
VI-VII	El hombre, posición central. Tres substancias. Naturaleza dual.
VIII-IX	El hombre, superior a los dioses.
X	El bien, el mal y la naturaleza. Providencia y necesidad

DE HERMES TRIMEGISTO A ASCLEPIO: DEFINICIONES[1]

I. *Los tres cosmos*

1. Dios: cosmos inteligible; cosmos: dios sensible; hombre: cosmos corruptible. Dios: cosmos inmóvil; cielo: cosmos móvil; hombre: cosmos racional. Tres cosmos por tanto. El cosmos inmóvil, Dios; el cosmos racional, el hombre; estas dos unidades no hacen sino una, Dios y el hombre a su imagen[2].

2. Tres cosmos en el todo. Dos unidades lo sensible y una lo inteligible; una a imagen (el hombre), la tercera según la plenitud (el cosmos). Toda multiplicidad depende de estos tres cosmos. Dos son sensibles: el sensible y el corruptible (que es) el hombre, mientras que Dios es el inteligible, invisible pero evidente en lo visible de aquí abajo.

---

[1] Para la forma literaria, definiciones; cf. *SH* XI y nota *ad loc.*

[2] Cf. *CH* IV 2 (hombre, cosmos del cosmos); *CH* VIII 2 (Dios, cosmos, hombre) y *Asc.* 32 (Dios, cosmos inteligible). En ésta y en las demás notas indico los lugares de los *Hermetica* (y notas *ad loc.*) en que las *Definiciones* han servido para aclarar o ilustrar algún aspecto de la doctrina.

3. Pues así como el alma mantiene la forma visible, está en un cuerpo que no podría constituirse sin ella, del mismo modo, todo lo que te resulta visible no puede constituirse sin lo invisible.

4. De modo que el hombre es un microcosmos según el alma y el *pneûma* y un cosmos perfecto cuya grandeza no sobrepasa la del dios sensible (que es) el cosmos. El cosmos es inteligible y Dios es pensamiento: en verdad es el inengendrado e inteligible, en esencia, lo inengendrado e inefable, el bien inteligible. Por decirlo de una vez, Dios es el cosmos inteligible, la mónada inmóvil, el cosmos invisible, el bien inteligible, invisible e indecible[3].

5. Dios es eterno e inengendrado, el hombre es mortal aunque siempre-vivo[4].

II. *Los cuatro elementos*

1. El pensamiento es el bien invisible, el alma es el movimiento necesario adaptado a todo cuerpo. El cuerpo es, a partir de cuatro cualidades, un ensamblaje único y bien temperado de lo cálido, lo frío, lo seco y lo húmedo: de caliente, de fuego; de frío, de aire; de seco, de tierra; de húmedo, de agua. El *pneûma* es el cuerpo del alma o su soporte[5].

2. El cielo es un cuerpo eterno, inmutable e inalterable, mezcla de alma y pensamiento. El aire es la separación entre cielo y tierra, o la conjunción de cielo y tierra. ¿Qué es el aire?, se dice que es el intervalo entre cielo y tierra, pero, de

---

[3] Cf. *CH* V 1 (Dios invisible).

[4] Siempre-vivo es un apelativo del cosmos, cf. *CH* VIII 2 y nota *ad locum*.

[5] Cf. *SH* XV 3 (elementos del cuerpo); *SH* XXVI 13 (alma y *pneûma*) y *Asc.* 18 (alma y *pneûma*).

hecho, no están separados entre sí, porque el aire también supone la unión entre ellos.

3. La tierra es el soporte del cosmos, la base de los elementos, la nodriza de los seres vivos, el receptáculo de los muertos, pues es la última tras el fuego y el agua. ¿Cuál es el poder del cosmos?, preservar la identidad de los seres inmortales y alterar permanentemente los mortales[6].

4. El agua es una sustancia fecunda y, como tal sustancia nutritiva, el soporte de la tierra.

5. El fuego es una sustancia infecunda, duración respecto a los cuerpos inmortales y destrucción para los mortales: sustancia improductiva en tanto que fuego destructor que aniquila; persistencia de los inmortales, pues inmortal e indestructible es lo no consumible por el fuego, mientras que lo mortal se ve destruido por él.

6. La luz es un visión buena y generosa que muestra a los seres visibles. La sustancia del fuego es ardiente. Sin embargo, una cosa es el fuego y otra la luz, lo que el fuego alcanza es destruido, pero lo que la luz ilumina se hace visible en sí mismo[7]. El pensamiento percibe todo movimiento del alma, y la actividad la ejecuta el *pneûma*.

III. *Omnipresencia de Dios*

1. Nada hay en que Dios no esté: hay cielo, hay Dios; hay cosmos, hay cielo. Dios en el cielo y el cielo en el cosmos.

2. Hay muchos lugares donde no habitan los hombres, pues donde hay cosmos hay también tierra y el hombre no habita toda la tierra. El mar es muy grande, tanto como la

---

[6] Cf. *CH* IX 6 (la actividad del cosmos); *CH* XI 7 y *Asc.* 25 (la tierra).

[7] Cf. *CH* X 4 (la visión del bien).

tierra, pero el solo cielo es como el mar y la tierra juntos [...].

3. El cielo es el mayor, el sol más grande que la tierra y el mar pues se extiende más allá de ambos. Pero la tierra es más grande que el mar, pues el mar procede de ella. Y todas las cosas están en el cielo, que contiene tanto lo superior como lo inferior, que apresa por todas partes.

4. Dios, el bien anterior a todos los inteligibles; Dios, el padre de los inteligibles[8]; el cielo, el artesano del cuerpo. La majestad de la luz del sol es la tierra y el mar; la majestad del cielo, el cosmos; la majestad del cosmos, Dios.

IV. *Jerarquía de lo viviente*

1. Los seres vivos celestes están constituidos de fuego y de aire, mientras que los terrestres de los cuatro elementos. El hombre es un viviente racional, pues posee pensamiento; pero los demás seres vivos, que están dotados de voz, tienen también alma y *pneûma;* en efecto, todo lo que crece y decrece está vivo.

2. Entre los seres vivos, los hay inmortales y dotados de *pneûma,* los hay dotados de pensamiento, alma y *pneûma,* y otros, en fin, disponen sólo de la vida. Pues la vida puede constituirse sin *pneûma,* ni pensamiento, ni alma, ni inmortalidad, pero todos los demás no pueden existir sin la vida.

V. *El lógos y el noûs*

1. La palabra es el instrumento del pensamiento, pues la palabra interpreta lo que el pensamiento quiere. El pensa-

[8] Cf. *CH* II 5 (Dios inteligible).

miento ve todas las cosas, los ojos sólo las corpóreas. Sin embargo no es el pensamiento el que sirve de observador a los ojos, sino que son los ojos los que observan para el pensamiento [9].

2. Nada hay inaccesible para el pensamiento, nada hay inexpresable para la palabra. Guardando silencio, comprendes; hablando, hablas. El pensamiento concibe la palabra en el silencio y sólo la palabra del silencio y del pensamiento es salvación. La palabra de la palabra es perdición, pues el hombre es mortal por su cuerpo pero inmortal por la palabra [10].

3. El que no comprende la palabra no tiene pensamiento; quien habla sin pensar no dice nada, no piensa nada, no tiene pensamiento, habla; pues su palabra es propia del vulgo y el vulgo no tiene pensamiento ni palabra. La palabra dotada de pensamiento es un regalo divino, la palabra sin pensamiento es una invención del hombre. Nadie puede ver el cielo y lo que hay en él sino sólo el hombre: sólo el hombre dispone de pensamiento y de palabra.

VI-VII. *El hombre, posición central. Tres susbstancias. Naturaleza dual.*

VI 1. El hombre, como los dioses, pertenece a Dios, el cosmos pertenece al hombre. Si no hubiera nadie para ver el cosmos, en realidad no existiría, no existiría como algo visible. Sólo el hombre comprende los inteligibles y ve los seres visibles, ni unos ni otros le resultan ajenos. El hombre posee ambas naturalezas, la mortal y la inmortal. El hombre posee tres sustancias a la vez: la inteligible, la del *pneûma* y la material.

---

[9] Cf. *CH* I 22 y IX 1 *(lógos y noûs)*.

[10] Cf. *CH* I 30; XIII 2 y XVI 1.

2. Saliste del vientre, también saldrás del cuerpo. No volverás al seno materno, tampoco regresarás a un cuerpo mortal. En el vientre no sabías de las cosas del cosmos, cuando salgas del cuerpo, tampoco reconocerás los seres exteriores a él. Saliste del vientre y ya no recuerdas nada de las cosas del vientre, saldrás del cuerpo y nada recordarás de lo referente a él.

3. A quien le preocupe el presente, sepa que, tras el presente, viene el futuro. El niño, llegado a la perfección, sale del vientre, el alma, llegada a la perfección, sale del cuerpo. Pero así como el cuerpo, si sale imperfecto del vientre, es incapaz de alimentarse y crecer, del mismo modo el alma, si sale imperfecta del cuerpo, carece de 'cuerpo'[11]. La perfección de alma reside en el conocimiento de los seres. Tú actúas para el alma mientras estás en el cuerpo, también ella, salida del cuerpo, actuará sobre ti[12]. —Espera un momento, Trimegisto.

VII 1. Pero entonces, ¿qué es el hombre, si no es ni cuerpo ni alma? —En efecto, Asclepio querido, el hombre no es ni alma, ni cuerpo, ni pensamiento. Pues una cosa es aquello en que viene a dar el cuerpo del hombre y otra lo que viene a añadirse al hombre[13]. ¿A qué denominaremos entonces 'hombre'?, pues a la forma inmortal.

---

[11] Carece de cuerpo inteligible, que es la verdad, como en *DH* VIII 5 (la verdad es el cuerpo de los incorpóreos); cf. también *SH* IIA 1 (los cuerpos de los seres eternos son verdaderos).

[12] Convertida en demonio; cf. *CH* X 21 (cuando el *noûs* se torna demonio) y I 23 y nota *ad loc.* (demonología hermética).

[13] Texto difícil (cf. nota *ad loc.* de MAHÉ, II, pág. 379); lo que parece querer decir es que el hombre esencial (cf. *Asc.* 8) no es ni cuerpo, ni alma, sino *noûs*, es decir, forma inmortal.

2. En cuanto a la forma común a todos los seres vivos, incluido el hombre, en el cielo o en el aire, sobre la tierra o en el agua, su cuerpo, una maravilla tan grande, es modelada en el vientre; y del mismo modo el alma en el cuerpo.

3. El cuerpo sale del vientre, de la oscuridad a la luz; el alma entra en el cuerpo, de la luz a las tinieblas. Los ojos ven para el cuerpo, el pensamiento ve para el alma: un cuerpo sin ojos no ve, un alma sin pensamiento está ciega. Aquello que se desea cuando estamos en el vientre lo desea también la madre; aquello que el alma desea, lo desea también el hombre.

4. El alma entra en el cuerpo por la fuerza, pero el pensamiento entra en el alma de acuerdo con la naturaleza. El alma que está fuera del cuerpo no tiene cualidad ni cantidad, una vez en el cuerpo, recibe como accidentes, la cualidad y la cantidad, y el bien y el mal, pues es la materia la que los produce aquí abajo.

5. Dios está en sí mismo, el cosmos está en Dios, el hombre en el cosmos. La deficiencia del hombre es la ignorancia, su plenitud, el conocimienton de Dios [...].

VIII-IX. *El hombre, superior a los dioses*

VIII 1. Es imposible que cualquier ser sobrepase su potencia. Cada uno de los seres de aquí abajo tiene una naturaleza: hay una ley en el cielo por encima del destino y hay un destino que acontece según una justa necesidad; hay una ley resultado de una necesidad humana, hay un dios resultado de la creencia de los hombres.

2. Los cuerpos divinos no tienen órganos sensoriales pues sus sensaciones proceden de sí mismos: es más, ellos mismos son sus propias sensaciones [14]. Lo que Dios hace, no

[14] Cf. *SH* IV 19 (la sensación en los astros).

lo hace el hombre; lo que Dios hace, lo hace para el hombre; lo que el hombre hace, lo hace para el alma.

3. Los que adoran ídolos, adoran imágenes; si adoraran con conocimiento no estarían desorientados; pero, ignorantes de cómo adorar, andan extraviados de la piedad[15]. El hombre tiene el poder de matar, Dios de dar vida.

4. El cuerpo crece y decrece de acuerdo con la naturaleza, mientras que al alma la llena el pensamiento. Todo hombre tiene cuerpo y alma, pero no toda alma tiene pensamiento. Hay dos pensamientos: el que llega a todos y el del alma[16]. Y algunos no tienen el del alma. Quien comprende al cuerpo, entiende al alma; el que entiende al alma, comprende también al pensamiento; pues lo admirable es objeto natural de contemplación: cada uno es visible a través del otro.

5. La naturaleza es el espejo de la verdad; la verdad es el cuerpo de los incorpóreos y la luz de los invisibles. La naturaleza enseña aquí abajo a todos, con generosidad: si nada te parece vano, encontrarás la obra y al artesano. Pero si esto te parece digno de burla, tú serás el burlado.

6. Tienes en ti mismo el poder de liberarte, pues todo te ha sido concedido. Nadie te envidia[17]: todo ha nacido para ti, para que comprendas al hacedor por medio de uno solo, el todo. Tienes el poder de querer y no comprender, tienes el poder de no tener fe y de equivocarte y de comprender lo contrario de lo

[15] Probablemente se refiera a lo mismo que el *Asclepio* (§ 24): adorar las estatuas como meros ídolos supone no reconocer su auténtica naturaleza divina; que está mejor expresado en la traducción copta *(NH* VI 8, 69, 28): «Ay Asclepio, eres tú el que hablas de 'estatuas', no puedes creer en mis palabras si denominas ¡estatuas! a unos seres que tienen alma y aliento».

[16] El que llega a todos es el pensamiento común (cf. *CH* XII), pero el *noûs* propiamente dicho es privativo de unos pocos.

[17] Dios no te envidia; cf. *Asc.* 25 y nota *ad loc.*

que es. El hombre puede tanto como los mismos dioses. Sólo él es un viviente libre, sólo él tiene el poder del bien y del mal.

7. No tienes el poder de convertirte en inmortal, tampoco el inmortal tiene el de morir, pero puedes convertirte en un dios, si lo quieres, pues te es posible[18]. Por tanto, quiere, comprende, cree, ama y lo serás.

IX 1. Todo hombre puede concebir a Dios, pues, por el hecho de ser hombre, lo conoce. Todo hombre es hombre porque concibe a Dios. Los dioses y todas las cosas proceden de Dios, y a causa del hombre. Dios es todo, pero no es algo, pues nada existe sin Dios y Dios no es ni una cosa ni alguien. El hombre existe para Dios, todas las cosas existen para el hombre. Dios gobierna al hombre y el hombre al todo.

2. Los órganos externos conocen objetos externos: el ojo ve lo exterior, pero el pensamiento ve lo interior. Hay pensamiento, hay luz; hay luz, hay pensamiento, el pensamiento es luz y la luz pensamiento: el que posee pensamiento está iluminado[19].

3. Quien conoce a Dios no lo teme, quien lo teme es que no le conoce; quien nada conoce de los seres de aquí abajo teme cualquier cosa, quien los conoce, no teme a nada.

4. Enfermedades del alma: tristeza y alegría; pasiones del alma: deseo y opinión. Los cuerpos se parecen en esto a las almas: ninguno bueno es deforme, ninguno malo es hermoso. Quien posee el pensamiento puede conocerlo todo, quien se refleja en el pensamiento se conoce a sí mismo y, el que se conoce, conoce al todo. El todo está en el hombre.

5. Quien da facilidades al cuerpo se pone dificultades a sí mismo. Sin alma, el cuerpo está muerto. El alma, una vez en el

---

[18] Cf. *Asc.* 6 y nota *ad loc.* (el hombre es un gran milagro).

[19] Cf. *CH* I 17 y XII 3 (*noûs* y luz).

cuerpo, debe adquirir el pensamiento, la que no lo adquiere, sale como entró; pues el alma no lo posee de por sí sino que lo adquiere cuando entra en el cuerpo. Cuando el alma sale del cuerpo tiene afectada la memoria[20]: tan pronto el alma se introduce en el cuerpo se ve obligada a acordarse de su poder de no olvidar, un cambio supone el olvido, el otro provoca el olvido.

6. Donde hay un hombre allí está Dios. Dios no se muestra sino al hombre. Por él cambia y adopta la forma humana[21]. Dios es amigo del hombre y el hombre de Dios. Existe un parentesco entre hombre y Dios. Dios sólo escucha al hombre, el hombre a Dios. Dios, digno de adoración, el hombre, digno de admiración. Dios no se manifiesta sin el hombre[22]; el hombre es objeto de deseo para Dios, y Dios para el hombre, pues el deseo no está en nadie sino en el hombre y en Dios.

7. Los hombres trabajan la tierra, las estrellas ornan el cielo. El cielo para los dioses, la tierra y el mar para el hombre, y el aire, común a ambos.

X. *El bien, el mal y la naturaleza. Providencia y necesidad*

1. ¿Qué es el bien?, lo incomparable. El bien es invisible, el mal aparente. ¿Qué es una hembra?, corrupción receptiva; ¿qué es un macho?, corrupción seminal[23].

---

[20] Pasaje difícil; DE DURAND traduce: «cuando el alma ha salido del cuerpo humano, un recuerdo es una enfermedad, pues el alma que ha estado encerrada en el cuerpo, se ve obligada a acordarse de su inolvidable pasado» (*RHR*, 190, pág. 68).

[21] Seguramente una apostilla cristiana; como en el *FH* 21 (*ap.* ZÓSIMO: «verás al Hijo de Dios»).

[22] Nadie sino el hombre puede contemplar la belleza del cosmos, imagen de Dios, cf. *Asc.* 8 y 9.

[23] El término armenio puede ser *lucumn* (corrupción) o *lcordn* (conjunción), de modo que también cabe «conjunción receptiva... conjunción seminal» (cf. MAHÉ, II, pág. 397).

2. La naturaleza es omniforme para el hombre, una energía y una potencia provista de todas las cualidades, de actividad invisible, de obras visibles. La energía es un movimiento. La materia es una sustancia húmeda, el cuerpo es un conglomerado de materia.

3. El pensamiento está en el alma, la naturaleza en el cuerpo. El pensamiento es el artesano del alma, la naturaleza, del cuerpo. El pensamiento no está en toda alma, la naturaleza sí que está en todo cuerpo.

4. La naturaleza inmortal (supone) el movimiento de la naturaleza mortal; la tierra es la tumba de lo mortal, el cielo el lugar de lo inmortal. Lo inmortal nace por causa de lo inmortal, lo mortal, por medio de lo inmortal. El mal es deficiencia de bien, el bien, plenitud de sí mismo.

5. El alma está (destinada) a nacer en este mundo, pero el pensamiento es superior al mundo. El pensamiento es inengendrado, la materia inengendrada y divisible en partes. El pensamiento, inengendrado, la materia, divisible. El alma es tripartita y la materia tiene tres partes; la generación (tiene lugar a partir) del alma y de la materia. El pensamiento está en Dios como naturaleza de los seres inmortales[24].

6. Providencia y necesidad son, respecto a lo mortal, nacimiento y muerte, respecto a Dios, naturaleza inengendrada. Los inmortales concuerdan entre ellos, pero los seres mortales terrestres se envidian malignamente entre sí, pues la envidia malvada se constituye aquí abajo por el hecho de conocer de antemano la muerte. El ser inmortal hace lo que siempre hace, el mortal hace lo que nunca ha hecho. La muerte bien entendida es inmortalidad, no comprendida, es

---

[24] Texto difícil; DE DURAND traduce: «el alma tripartita y la materia son tres partes que consisten en alma, materia y naturaleza *(bnut'iwn)*. El *noûs* está en Dios y en la naturaleza de los seres inmortales». Nótese que Mahé traduce *bnut'iwn* por generación.

sólo muerte. Se supone que los mortales dependen de los inmortales, pero, en realidad, son los inmortales de allá arriba los que se constituyen en protectores de los mortales de aquí abajo.

7. Por tanto, el alma es una substancia inmortal, eterna, intelectiva, que como intelección tiene su propia palabra dotada de pensamiento. Al comprender la naturaleza, conoce los designios de la armonía y, una vez liberada de este cuerpo de la naturaleza, se queda sola consigo misma, y se aflige, permaneciendo sola consigo misma en el mundo inteligible ⟨...⟩[25].

XI 1-6 [...][26].

---

[25] Éste parágrafo reproduce *SH* XIX 1 (cf. nota *ad loc.*, donde indico las diferencias). Lo que falta aquí debe de ser la continuación de *SH* XIX.

[26] Estos seis parágrafos tratan sobre los cuatro elementos y, como demuestra Mahé, son una interpolación procedente de Nemesio, *De natura hominis*, V (*vid.* la traducción sinóptica de ambos textos en Mahé, II, págs. 331-332).



APÉNDICES

APÉNDICE I

EL SOL

En el tratado XVI del *Corpus* el sol, Helios, es elevado al rango de demiurgo segundo, plasmación material de la acción creadora de Dios. En síntesis, la doctrina es la siguiente: el sol es el artesano del cosmos, un dios inmanente (cf. §§ 5 y 17-18; lo mismo que en *SH* V 2 y *CH* X 2-3), su masa es sustancia inteligible (cf. § 6), está emplazado en medio del cosmos y hay ocho esferas a su alrededor (cf. §§ 7 y 17; también en *CH* V 3; *SH* VI 6 y *Asc.* 29), es el garante del orden universal, con la permanencia eterna (lo inmortal) y con la vida y el movimiento (lo mortal) (cf. §§ 8-9 y *SH* IIA 14), es la imagen sensible del cosmos inteligible (cf. §§ 12, 14 y *SH* XXI 2) y, en fin, es el jefe de los demonios o energías cósmicas (cf. § 13). En resumen, el sol es: demiurgo segundo, garante del orden cósmico, luz sensible vehículo de la luz inteligible y centro del cosmos. El problema que se le presenta al autor hermético es que el puesto del sol ya está ocupado: en la mayoría de tratados, el demiurgo segundo, imagen sensible del bien inteligible, es el cosmos, en consonancia con el misticismo cósmico y la tríada Dios —cosmos— hombre, típica del hermetismo. Pro-

bablemente se trate del mismo problema que se pone de manifiesto con el Alma del cosmos (cf. *CH* X 11 y nota 112) y con el *Aiṓn* (cf. *CH* XI 2-6, 20 y nota 123). El autor hermético intenta conciliar o reforzar el hermetismo con una doctrina de prestigio, en este caso, la teología solar egipcia; de hecho, gran parte de la doctrina de *CH* XVI procede de los atributos de los dioses solares egipcios (pongo entre paréntesis el parágrafo de *CH* XVI y el himno al dios solar en el que se afirma lo mismo): naturaleza misteriosa del dios solar a pesar de su aparente visibilidad (cf. § 6; en cuanto a los himnos egipcios, cf. Barucq, págs. 176, 187 y 285); distinción entre disco y luz solar (cf. § 6; Barucq, pág. 125); principio de permanencia y eternidad (cf. § 8; *ibid.*, págs. 122-124); permanencia basada en los ciclos naturales (cf. § 9; *ibid.*, 259); creador y aprovisionador de vida, tanto en cielo como en la tierra, rey del universo (cf. §§ 5, 7-8, 10 y 12; *ibid.*, págs. 133, 167, 171 y, en general, el *Gran himno a Amón* de El Cairo, págs. 197 ss.) y vehículo de salvación, vehículo de luz (cf. § 16; *ibid.*, págs. 121, 146, 155, 237). La relación entre el sol y los demonios es más compleja: se trata de una síntesis de la demonología astrológica grecorromana (cf. nota a *CH* I 23) y la teología solar egipcia; en ésta encontramos la idea del sol que cumple su periplo diario en un universo mítico poblado de personajes adictos u hostiles: los adictos son el equipaje de su barca (los babuinos, los remeros, las estrellas indestructibles e infatigables, el mismo Tot, las serpientes protectoras, en particular el Uraeus y los habitantes del Amenti (cf. Barucq, págs. 92, 136, 135, 173, 279, 333); los hostiles son los demonios enemigos del sol, de los que Apophis y Nik son los más citados en los himnos (*ibid.*, págs. 135, 178, 281). Además de la teología solar egipcia, el autor hermético, debió de tener presente también el papel del sol en los *Papiros mágicos*, en

los que Helios desempeña una función fundamental como demiurgo, primero o segundo *(PGM* III 550, VII 528, XIII 255, I 200); es conductor-gobernador del cosmos *(ibid.,* II 91, IV 604, V 485, XII 184) y señor de los demonios *(PGM* III 1). Tampoco hay que olvidar el papel fundamental que desempeña el sol en la alquimia hermética, en la que todo se efectúa por la acción solar (cf. *AH* IX y XII).

En cuanto a la posición relativa del sol, en el § 7 se afirma que está 'emplazado en medio', por el contexto (§ 8), parece tratarse del lugar intermedio entre el cielo y la tierra, lo mismo que en el § 17 (las ocho esferas están «alrededor» del sol), mal que bien, esto se ajusta mejor al orden egipcio de los planetas que al caldeo. Sin embargo, la centralidad teológica que este tratado atribuye al sol encaja mejor con la centralidad astronómica del sistema caldeo: el rey Helios escoltado por sus vasallos cuyos movimientos gobierna es el sol que ilumina las estrellas, cuyas revoluciones dependen también de él. De hecho, el mismo hermetismo parece decidirse por el sistema caldeo en algún momento (cf. *CH* I 25, el ascenso del alma a través de las esferas planetarias, cuya secuencia parece ser Luna, Mercurio, Venus, Sol, Marte, Júpiter y Saturno). Que es el sistema que propone Cicerón, con toda lógica: tras Saturno, Júpiter y Marte, viene el sol, «que ocupa la región central, *dux, princeps et moderator* de las demás luminarias, mente y armonía del mundo, y de tal magnitud que ilumina y llena todo con su luz» *(Rep.* VI, 17). Aunque tal vez al autor hermético le tuvieran sin cuidado las especulaciones astronómicas y todo se reduzca a una «centridad inteligible», como explica perfectamente Juliano: «Llamamos centro... a lo que unifica y reúne lo que está separado, algo parecido a lo que Empédocles denominó 'armonía'» *(Al Rey Helios,* 138 c-d).

APÉNDICE II

LOS DECANOS EN LOS *HERMETICA*

1. *El «Liber hermetis»*

El *Liber hermetis Trismegisti* es la traducción latina de un tratado griego de astrología atribuido a Hermes; fue descubierto y editado por Wilhelm Gundel en 1936 bajo el título de *Neue astrologische Texte des Hermes Trismegistos,* y puede datarse en torno al siglo v (es lo que piensa Festugière, *Rév.*, I, pág. 112); consta de treinta y siete capítulos, el primero de los cuales está dedicado a los decanos *(Sobre los treinta y seis decanos correspondientes a los doce signos y sobre los dominios y aspectos que tienen los planetas en estos signos).* A continuación traduzco el inicio del capítulo y la parte correspondiente al primer decano (de los treinta y cinco restantes me limito a citar el nombre y el signo del Zodíaco al que corresponde): «Éstos son los treinta y seis decanos de los doce signos por orden de lista (zodiacal). Pues, lo mismo que los planetas se distribuyen los doce signos, los dominios y los treinta y seis decanos, del mismo modo se dividen los decanos los dominios, las ciudades y los miembros de los hombres. Por otra parte, los aspectos que tienen, resultan de la transfor-

mación decánica de los siete planetas en los que han de tener domicilio propio o casa según conveniencia y con los que tienen relación siguiendo el orden de los planetas, en base a que cada planeta acoge al Señor de la Hora, empezando a contar desde Aries y comprendiendo cada decano diez grados hasta encontrarse con el planeta. Es por eso que la primera *facies* de Aries es Marte, la segunda el Sol, la tercera Venus, la cuarta el primer decano de Tauro, Mercurio, la segunda la Luna, la tercera Saturno y así sucesivamente las restantes, y lo mismo sucede en la distribución de los señores de las horas. Sobre la primera *facies* de Aries: el primer decano de Aries tiene la *facies* de Marte, su nombre es AULATHAMAS (descripción de su imagen). Domina la región del Océano...».

Siguen los restantes decanos y con la misma estructura: signo del Zodíaco, *facies* (planeta), nombre del decano, descripción de su imagen, parte del cuerpo sobre la que ejerce su influencia y región terrestre *(clima)* sobre la que domina. La terminología es la de la astrología: los planetas tienen *climata* (dominios) en los que están más o menos a gusto (p.ej., el Sol está domiciliado en Leo, desterrado en Acuario, exaltado en Aries y caído en Libra); además, los planetas, según su posición respectiva, adoptan cinco aspectos *(facies, prósōpa)* diferentes en el Zodíaco: conjunción (0 grados) entre dos planetas, que es benéfica; trígono (120 grados) y sextil (60 grados) que son benéficos; y oposición (180 grados) y cuadratura (90) que son maléficos. En el caso de los decanos, la expresión es ambivalente: aparte del aspecto técnico, los decanos son representados con el rostro o la máscara *(facies)* del planeta correspondiente (Pueden verse las imágenes en Boll, *Sphaera*, lámina V [Tabla Bianchini] y pág. 303 [detalle de los tres decanos domiciliados en Tauro]).

La lista de los decanos es la siguiente (SIGNO: *facies* - decano [añado los nombres greco-egipcios conservados por Cosmas de Jerusalén, cf. Bidez-Cumont, *Mages* II 272]): ARIES: *Marte* - Aulathamas (Aidoneis); *Sol* - Sabaoth (Perséfone); *Venus* - Disofarnais (Eros). TAURO: *Mercurio* - Jaus (Jaris); *Luna* - Sarnatois (Horas); *Saturno* - Erchmubris (Litai). GÉMINIS: *Júpiter* - Manuchos (Tetis); *Marte* (Recomienza la serie) - Samurois (Cibeles); Azuel (Praxidike). CÁNCER: Seneptois (Nike); Somachalmais (Heracles); Charmine (Hécate). LEO: Zaloias (Hefesto); Zachor (Isis); Frich (Sarapis). VIRGO: Zamendres (Themis); Magois (Moiras); Michulais (Hestia). LIBRA: Psineus (Erinis); Chusthisis (Kairós); Psamiatois (Némesis). ESCORPIO: Necbeuos (Ninfas); Turmantis (Leto); Psermes (Kairós). SAGITARIO: Clinothois (Loimos); Thursois (Koré); Renetois (Ananke). CAPRICORNIO: Renpsois (Asclepio); Manethois (Higiía); Marxois (Tolme). ACUARIO: Ularis (Dike); Luxois (Fobos); Crauxes (Osiris). PISCIS: Fambrais (Océano); Flugmois (Dolos); Piatris (Elpis).

Para la representación gráfica de los decanos, *vid.* los Zodíacos de Dendera, en Boll, *Sphaera,* Tafel III (circular) y IV (rectangular). Bastantes de las características de las imágenes concuerdan con su descripción en el *Liber hermetis;* que presenta otros rasgos típicamente egipcios, p. ej., la influencia que los decanos ejercen sobre el cuerpo humano es típico de la medicina egipcia (cf. Gundel, *Neue astr.,* pág. 120) o los dominios geográficos que detentan: el primer decano de Libra domina sobre Egipto, el tercero de Virgo sobre Méroe y Elefantina y, en general, países cercanos a Egipto o relacionados con él (Bactrianos, Lidios, Medas, Persia, Partia, Siria, Etiopía, Arabia, Libia, Palestina, Fenicia, Cilicia, Capadocia, etc.). En cuanto a su posición, en el Zodíaco circular de Dendera están sobre los signos del zodíaco, cons-

tituyéndose en límite del cielo; son una suerte de dioses de las estrellas fijas no zodiacales, que es como se explica en *SH* VI.

2. *El «Libro sagrado de Hermes a Asclepio»*

La vertiente práctica de los decanos la encontramos en el *Libro sagrado de Hermes a Asclepio* (editado por Pitra, *Analecta Sacra,* V, 2, págs. 284 ss., trad. de Festugière, *Rév.,* I, págs. 139 ss.). El *Libro sagrado* es un lapidario astrológico basado en la influencia de los decanos en cada parte del cuerpo; en él se indica la planta y la piedra que están en simpatía con cada decano, así como el alimento antipático; se trata entonces de confeccionar un amuleto en forma de anillo con la piedra y la planta recomendadas y abstenerse del alimento que está en antipatía con el decano. Como en el caso del *Liber hermetis,* traduzco la introducción y lo referente al primer decano: «1. He dispuesto para ti las formas y las figuras de los treinta y seis decanos correspondientes a los signos zodiacales... pues todas las afecciones enviadas a los hombres por la influencia de los astros se curan con estos amuletos... 2. El círculo del Zodíaco, en su desarrollo, se configura en armonía con las partes y los miembros del cosmos, del siguiente modo: 3. Aries es la cabeza del cosmos, Tauro el cuello, Géminis los hombros, Cáncer el pecho, Leo los omoplatos, el corazón y los costados, Virgo el vientre, Libra las nalgas, Escorpio el pubis, Sagitario los muslos, Capricornio las rodillas, Acuario las piernas y Piscis los pies. 4. Así pues, cada uno de los signos zodicales tiene poder sobre su miembro propio y le produce una determinada afección, de manera que, si tú quieres evitar sufrir... graba sobre las piedras las formas y figuras de los decanos y sitúa debajo la planta de cada decano... ten-

drás un poderoso amuleto para tu cuerpo. 5. Aries, decano, lleva por nombre *chenlachōri* (descripción cano), domina las afecciones de la cabeza; grábala so piedra de Babilonia porosa, sitúa debajo la planta *ís* fija en una anillo de hierro y llévalo; guárdate de co beza de cerdo. Ganarás así la benevolencia del decar gundo decano: afecciones de la nariz, piedra siderita ruda silvestre, en un anillo de oro, evitar la carne de tercer decano: orejas, garganta y dientes, piedra bost planta lengua de cordero, evitar las tripas de corderc sucesivamente en cada uno de los tres decanos de ca no del Zodíaco: lugar del cuerpo afectable, piedra sin planta decánica y alimento a evitar.

3. *SH VI*

Volviendo al hermetismo teórico, en el extracto Estobeo se hace una descripción ortodoxa de los d las constelaciones decánicas constituyen la última esf cosmos, por encima de las zodiacales; los decanos s ven conjuntamente con la *facies* del correspondiente en el domicilio zodiacal correspondiente y son el prin la ley del movimiento de las demás esferas; su func ser los guardianes del todo, alternándose cada cuarei nutos al día y durante diez días al año (de aquí el n diez - *dékas)* y de ellos procede la energía de tod acontecimientos universales (para más detalles, cf. la *ad loc.).*

4. *Otras ocurrencias en los «Hermetica»*

En los *Hermetica* los decanos aparecen en otr ocasiones: en *SH* XXII («Ocurre a veces que, duran larga serie de generaciones, el bebé se aproxima a la

del padre, al desempeñar éste la condición de decano, según la hora en que la mujer concibió») y en el *Asclepio* (§ 19: entre los Usiarcas y dioses sensibles encontramos «los Treinta y Seis, llamados Horóscopos, es decir, los astros siempre fijos en el mismo lugar, tienen por Usiarca o Príncipe al llamado Omniforme o Pantomorfo, que procura, a su través, formas diversas a los diversos tipos». Nótese que los decanos egipcios están subordinados al Zodíaco caldeo).

5. *Referencias*

Según Cumont, los decanos proceden de la astronomía babilónica: en el s. II a. C. «queda definitivamente establecido en Babilonia el Zodíaco sustituyendo las antiguas constelaciones de tamaño variable por una división geométrica del círculo en el que se mueven los planetas, en doce partes iguales cada una, a su vez subdivididas en tres porciones o Decanos, equivalentes a diez de nuestros grados»; cf. también el sistema decánico de Teucro de Babilonia en Boll, *Sphaera*, 16-25. Sin embargo, la base mitológica es egipcia: «Los egipcios, desde los tiempos de los faraones habían sembrado la ruta diurna y nocturna del Sol de toda suerte de genios que le disputaban, por así decir, el dominio del tiempo... Los más poderosos, los asociados a las estrellas o constelaciones... eran los futuros decanos» (Bouché-Leclerq, *Astr. Gr.*, pág. 215); cf. también el comentario de Festugière al *Liber hermetis (Rév.*, I, pág. 112) y Gundel, *Neue astr.*, págs. 115-123, y «Dekane» en *RE*, suppl. VII. col. 116-124 (las listas más antiguas de decanos remontan a la novena dinastía, primer período intermedio, 2200-2050 a. C.). Los *Papiros mágicos* también son un fiel testimonio de las creencias egipcias: cf. *PGM* IV 1650 (decanos horarios), XII 138 (decanos diarios), XIII 675 (semanales) y XIII 734 (men-

suales). Juliano *(Al Rey Helios* 148c-d) recoge el sistema ya elaborado: «Además de los dioses que he citado existe una multitud de dioses en el cielo... Pues dividiendo las tres esferas en cuatro partes por medio de la comunidad del zodíaco para cada una de ellas, a su vez divide el zodíaco en doce potencias divinas y, cada una de ellas, a su vez, en tres, de forma que totalizan treinta y seis» (Blanco, 219). En el medioevo, el tema reaparece merced al *Picatrix* árabe, un tratado hermético de ciencia talismática astral que abunda en los nombres y las imágenes de los treinta y seis decanos (referencias en el apéndice de Massignon sobre hermetismo árabe en Festugière, *Rév.*, I, págs. 397-398; cf. también la obra de Abu Masar (s. IX) sobre los decanos en Boll, *Sphaera*, págs. 490 ss., texto y traducción). El *Picatrix*, traducido bajo los auspicios de Alfonso X, ejercerá una importante influencia en el Renacimiento: Ficino, p. ej., da instrucciones precisas para la fabricación de talismanes en *De vita coelitus comparanda* (cap.18, *ap.* Yates, pág. 89), entre otras, grabar la imagen del decano correspondiente (cf. en general todo el capítulo, *La magia natural de Ficino*, Yates, págs. 81-104). Agrippa también hace uso de las imágenes de los decanos en *De occulta philosophia* (cf. Yates, págs. 160 ss.); lo mismo que Bruno *(ibid.*, págs. 228 ss.).

APÉNDICE III

EL GOBIERNO DEL COSMOS: *PRÓNOIA, HEIMARMÉNĒ* Y *ANÁNKĒ*

En los *Hermetica* el gobierno del universo depende de la providencia, el destino y la necesidad. El tema es objeto de estudio en algunos extractos de Estobeo *(SH* IV, VII, VIII, XII-XIV) y en el *Asclepio* (§§ 39-40), aunque no es excesivamente coherente ni la asignación de cometidos ni la jerarquía entre ellos:

1. *Providencia y necesidad* (o destino): a) Tienen el mismo rango, o no hay clara diferencia, en *SH* IV 7 («Lo que está sometido a la providencia y a la necesidad»); *SH* VII 1 («Providencia y nececesidad encargadas del orden divino»); *SH* XI 5 («Todo ha llegado a ser por la providencia y la necesidad y el destino gobierna todas las cosas») y *SH* XIV 1 («La providencia sostiene el conjunto del cosmos, la necesidad lo gobierna y envuelve y el destino conduce y hace circular todas las cosas»). b) La providencia es superior en *SH* VIII 6 («La razón depende de la providencia, lo irracional de la necesidad y los accidentes corporales del destino»); *SH* XII 1 («La providencia... tiene dos potencias naturales, la necesidad y el destino, el destino está al servicio de la providencia y la necesidad»); *SH* XI 2 (46) («La providencia es el orden divino, la necesidad ayudante de la pro-

videncia») y *SH* XIII («La necesidad... es una potencia inalterable de la providencia»).

2. *Necesidad y destino*: a) Son prácticamente lo mismo en *SH* XIV 2 («La providencia se manifiesta en el cielo en razón de que los dioses van y vienen... El destino en que lo hacen por necesidad. La providencia prevé y el destino es la causa de la ordenación de los astros») y *CH* XIV 11 (Aquello a lo que los hombres se atreven «por la necesidad que llaman destino»); *DH* VIII 1 («Hay una ley en el cielo por encima del destino y hay un destino que acontece según una justa necesidad»). b) La necesidad es superior en *SH* VIII 6 y XII 1. c) El destino es superior en *Asc.* 39 y 40 («Destino y necesidad están indisolublemente unidos: el destino engendra el comienzo de todas las cosas y, a continuación, la necesidad fuerza a su realización todo lo que el destino ha comenzado»).

En el gobierno del mundo intervienen, además, el orden (ordenación, *ordo, táxis)* y la naturaleza. La serie providencia, necesidad y destino constituye el orden en *SH* VII 1; XI 2 (46) y *CH* XII 14; mientras que el orden es el cuarto elemento de la serie en *Asc.* 39-40 («el orden produce el encadenamiento de lo dispuesto por el destino y la necesidad»). Por su parte, la naturaleza se asimila al destino en *SH* XII 1 y XIV 1, mientras que es un elemento de la serie en *CH* XI 5 y XII 14 («Necesidad, providencia y naturaleza son los instrumentos del cosmos y de la disposición ordenada de la materia»).

Por lo que respecta al significado de los distintos términos, las definiciones más claras y precisas son las siguientes: la providencia *(prónoia)* es la razón perfecta en sí misma del Dios celestial, la voluntad y el proyecto divinos *(SH* XII 1 y *Asc.* 40); el destino *(heimarménē)* es la necesidad de que se cumplan todos los acontecimientos, enlazados unos

con otros como los eslabones de una cadena, bajo el gobierno de los astros *(Asc.* 39 y *Kórē kósmou* 48), mientras que la necesidad *(anánkē, necessitas)* es una resolución inquebrantable e inalterable de la providencia *(SH* XIII). Además, y a pesar de este rígido entramado que constituyen la providencia, el destino y la necesidad, «ello no es óbice para que siga existiendo la casualidad y el azar en el seno de lo material» *(Asc.* 40).

La doctrina hermética sobre el gobierno del cosmos procede básicamente del estoicismo, del cual toma no sólo los conceptos sino la misma terminología indecisa; veamos, p. ej., lo que dice Marco Aurelio: «O se trata de una necesidad del destino y un orden inviolable, o bien de una providencia aplacable, o bien de un caos fortuito y sin dirección; si se trata de una necesidad inviolable, ¿a qué ofreces resistencia? Y si una providencia que acepta ser aplacada, hazte a ti mismo merecedor del socorro divino. Y si un caos sin guía, confórmate, porque en medio de un oleaje de tal índole dispones en tu interior de una inteligencia guía» (XII 14, Bach). Sobre la providencia, cf. Zenón *(ap.* Cicerón, *Nat. deo.* II 57-58: la naturaleza es un fuego artificioso, artista procuradora y previsora) y Crisipo *(SVF* II 268, 13: la providencia es 'la voluntad de Dios'); sobre el destino, cf. Plutarco, *Stoic. repug.* 47 («para Crisipo, la *heimarménē* es el *lógos* del cosmos o el *lógos* de cuanto habita en el cosmos por la providencia») y Dióg. Laer., VII 135 (según Zenón y Crisipo, «la divinidad, la mente, el destino y Zeus son la misma cosa, que recibe muchas otras denominaciones... el destino es la causa que enlaza a todos los seres o el logos a través del cual es regido el cosmos. Dicen que la mántica está plenamente justificada puesto que existe la *prónoia»,* Hicks); sobre la necesidad, cf. Crisipo *(SVF* II 292, 17: la necesidad es lo mismo que el destino; *ibid.,* 281, 7 y 297,

27: el destino es distinto de la necesidad). Es la misma influencia estoica que podemos rastrear en el platonismo medio, en Apuleyo o en Plutarco: para Apuleyo, cf. *De Plat.* 206-206 («La providencia es el pensamiento divino, conservadora de la prosperidad... el destino, por el cual se cumplen las concepciones y los proyectos ineluctables de Dios, es la ley divina. Por tanto, si una acción es concebida por la providencia es llevada a su cumplimiento por el destino...». Hay tres providencias, la superior, que se refiere a Dios, quien, «tras haber creado las leyes, remite a los otros dioses la tarea de disponer y supervisar todo lo que necesariamente debe cumplirse cada día»; se trata de la segunda providencia, manifiesta en que «el cielo... conserva la disposición inmutable que el Padre le dio». La tercera providencia son los demonios, «ministros de los dioses, guardianes de los hombres y sus intérpretes cuando quieren obtener algún favor de los dioses». Beaujeu, págs. 71-72); para Plutarco, cf. *De fato* 9, 572f (la misma triple definición de la providencia y en similares términos).

Medioplatónicos y estoicos nos remiten a Platón: para la providencia, cf. *Leyes* X 889d-907b (demostración de que hay dioses, que se cuidan de las cosas y que cumplen con la justicia); para la necesidad, cf. *Timeo* 47e-48a (lo que nace por acción de la necesidad: el cosmos nació por acción de la necesidad y el *noûs)* y *República,* X 12, 616c (las tres Parcas, hijas de la Necesidad: Láquesis, el pasado, Cloto, el presente y Átropo, el futuro) y respecto al destino, cf. *Fedón,* 113a (el destino marca el tiempo de las almas de los muertos) y *Timeo,* 89c (cada ser vivo, cuando nace, ya lleva una determinada duración de su existencia asignada por el destino, aparte de los accidentes debidos a la necesidad).

APÉNDICE IV

ISIS, *KÓRĒ KÓSMOU*

La diosa Isis es la *Kórē* del cosmos *(SH* XXIII, título). Pero *kórē* tiene varios significados: pupila del ojo, doncella (virgen), alumna, muchacha, muñeca y concubina. El caso es que Isis es *kórē* en casi todos los sentidos: 1.- *kórē* es pupila (lo negro del ojo). 1.1.- La luna es un ojo (la luna y el sol son la mirada y la luz de Horus, el cosmos, cf. Plutarco, *Isis* 52, 372b, y Hani, *Rel. égyp.*, pág. 208); Isis es la luna, en particular la luna nueva («Visten las estatuas de Isis con vestidos negros para mostrar sus apariciones y ocultamientos», Plutarco, *Isis* 52, 372d, y Hani, *op. cit.*, págs. 219 y 246); mientras que Osiris es la luna llena (Osiris es representado como una luna llena con un ojo, cf. Hani, *op. cit.*, pág. 208); por tanto, Isis es la pupila del ojo del cosmos, es decir, *kórē kósmou* (que es como Plutarco denomina a la luna en *De facie* 27, 942d). Apuleyo *(Metam.* XI 3-4) resume toda la imaginería: Isis se le aparece a Lucio con una corona, en cuyo centro, «había un disco plano que, como... una Luna simbólica reflejaba una blanca claridad... Pero lo que ante todo y sobre todo deslumbraba mis ojos, era su manto, de un oscuro intenso que irradiaba reflejos de puro negro... Todo el remate bordado y hasta

el lienzo del fondo estaba tachonado de radiantes estrellas, y, en el centro de ese firmamento, una luna negra desprendía rayos de fuego» (Rubio). 1.2.- La pupila es lo negro del ojo; Isis es lo negro de Egipto (La Tierra Negra, el Delta: cf. *SH* XXIII 32: [Habla Isis] «Kamephis, el ancestro de todos nosotros, me honró con el Negro Perfecto»; *PGM* VII 492: «Te conjuro, señora Isis, a quien ha concedido el *Agathodaímōn* reinar en la Tierra Negra»; *Himno órfico:* «La venerable Isis, vestida de negro, junto a las aguas de Egipto» (Periago, pág. 203); y Plutarco, *Isis* 38, 366a: «...el Nilo es una emanación de Osiris... la Tierra el cuerpo de Isis, pero no toda la Tierra, sino sólo la parte que el Nilo invade, fecundándola y uniéndose a ella»); el Delta es lo negro del ojo (cf. Plutarco, *Isis* 33, 364c: «Además, a Egipto, que es una de las más negras tierras, lo llaman *chēmía,* como a lo negro del ojo, y lo comparan a un corazón»). Por tanto, Isis-Egipto es la pupila del Cosmos, es decir, *kórē kósmou.* 2.- *kórē* es pupila (alumna): según Reitzenstein *(Poim.* págs. 139-142), el Negro Perfecto de *SH* XXIII 32 que Isis recibe de Kamephis es la alquimia *(chēmía*-alquimia). Isis sería así «la alumna» por excelencia de Kamephis (Agathodaimon, Hermes-Tot) y la reveladora del saber alquímico. En el mismo sentido, Zielinski *(ARW,* 8, pág. 358) asimila a Isis - Virgen del Mundo con el mercurio alquímico, denominado *phygadodaímōn kórē* y *parthénos pyrípheuktos;* el mercurio virgen, dice, es una sustancia que es preciso «fijar», es decir, «fecundar» por un *pneûma,* de manera que pueda llevar en sí mismo los otros metales (es el principio femenino), del mismo modo Isis-*kórē,* que es la que lleva consigo y alumbra la revelación, es la Virgen por excelencia, «la Virgen del Mundo». 3.- *Kórē* es doncella y, por extensión, virgen (virgen del cosmos, constelación o estrella). 3.1.- Isis es la diosa primordial («'Yo procedo de mí misma', esto expresa un movimiento que encuentra en sí mismo su propio impulso» [Plu-

tarco, *Isis* 62, 376a]); la diosa universal («Soy la madre de la inmensa naturaleza, la dueña de todos los elementos, la suprema divinidad... La divinidad única a quien venera el mundo entero bajo múltiples formas, variados ritos y los más diversos nombres» [Apuleyo, *Metam.* XI 5]); y, como diosa primordial, le conviene la virginidad («Yo soy todo lo que ha sido, es y será y ningún mortal ha levantado mi peplo» [Plutarco, *Isis* 9, 354c; para la interpretación, Hani, *op. cit.*, pág. 243]). 3.2.- Isis es la *Venus Caelestis* o *Afrodita Urania*, cf. Apuleyo, *op. cit.*, XI 2 («*Venus Caelestis* que en los primeros días del mundo, uniste los sexos opuestos, dando origen al amor») y las *Aretalogías* de Isis en Hani, *op. cit.*, pág. 222, 3, 3.- Isis es una estrella o una constelacion: Isis es Sirio, Alfa de Can Mayor (cf. Horapollon I 3 [= Boll, *Sphaera,* pág. 209]: «Isis es para ellos una estrella, en egipcio denominada Sothis, entre los griegos 'Estrella del Perro' y reina sobre los restantes astros». También en los himnos religiosos: «(Isis) venerable en el cielo, regente de las estrellas, que sitúa todos los astros en sus órbitas» [*Himno a Isis,* Barucq, pág. 459]). O bien, Isis es la constelación de Virgo (cf. Boll, *Sphaera,* pág. 212), es decir, el signo Virgo del Zodíaco.

En todas estas acepciones de *kórē,* Isis es *kórē kósmou*. Otros significados, como 'muñeca', 'muchacha' o 'concubina' no parecen demasiado adecuados; tal vez 'amante' (en la versión copta de *Asclepio* 25 (*NH* VI 71,32) Egipto es denominado 'amante' de los dioses). En cuanto a que Isis sea a un tiempo virgen y madre no es necesariamente incoherente en el marco de la religión egipcia (ni tampoco en las demás), como irónicamente subraya Fírmico refiriéndose a la religión asiria: «Divinizan el aire bajo el nombre de *Veneris Virginis,* dado el caso de que Venus le encontrara alguna vez gusto a la virginidad» (*De errore* IV 1, Turcan).

ÍNDICES

ÍNDICE DE NOMBRES PROPIOS

ÍNDICE DE LA DOCTRINA HERMÉTICA

ÍNDICE GENERAL

Págs.

Págs.

Págs.